مجلة

المسلم المعاصر



السنة الثالثة عشر — العددان الحادى والخمسون والثانى والخمسون

رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤٠٨ هـ — مارس ـ ابريل ـ مايو ١٩٨٨م

شوال ـ ذو القعدة ـ ذو الحجة ١٤٠٨ هـ — يونيو ـ يوليو ـ أغسطس ١٩٨٨م

فى هذين العددين

مجلة

المسلم المعاصر

فكرية ثقافية، تعالج قضايا الاجتهاد المعاصر
في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن:
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثالثة عشر
العددان الحادى والخمسون
والثانى والخمسون

رجب ١٤٠٨ هـ	مارس ١٩٨٨
شعبان	أبريل
رمضان	مايو
شوال ١٤٠٨ هـ	يونيو ١٩٨٨
ذو القعدة	يوليو
ذو الحجة	أغسطس

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:
الدكتور/ جمال الدين عطية

مراسلات التوزيع والاشتراكات والتحرير:
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص. ب: ٢٨٥٧ - الصفاه - الكويت 13029
تليفون: ٢٤١٤٢٢٠ - برقيا: دار بحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا.

قواعد النشر في المجلة

١ – تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « حوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ – تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والاحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ – يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ – تعرض البحوث المقدمة على هيئة محكمين وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .

٥ – ماتنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ – الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لاتعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ – ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ – يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات

● كلمة التحـــرير

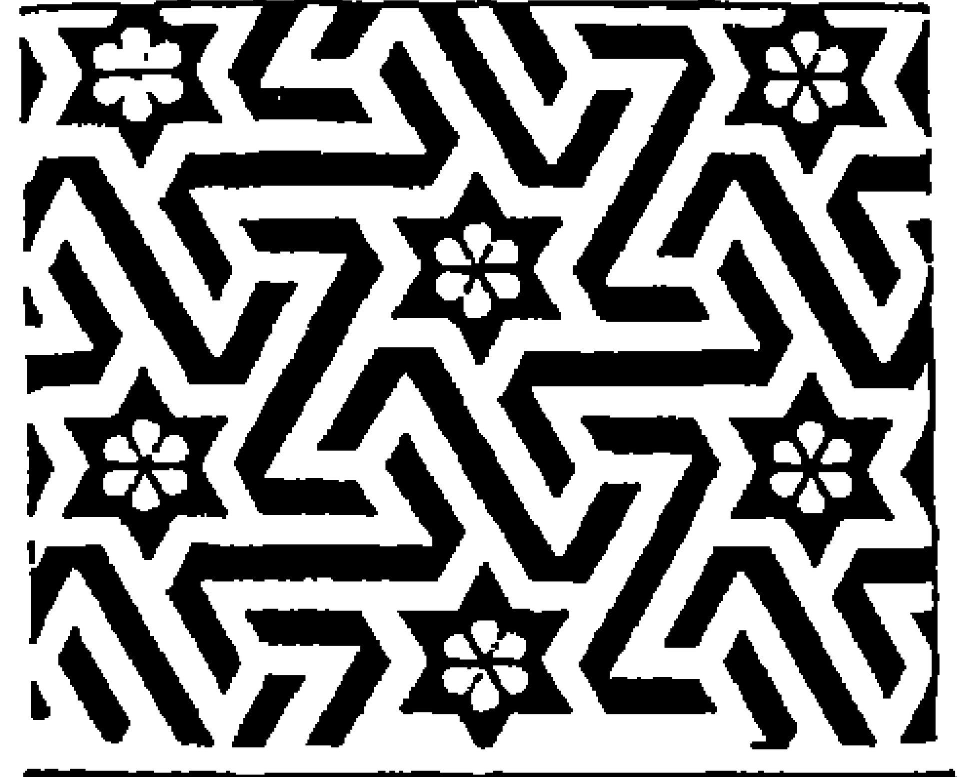
● أبحـــاث :

● حـوار :

● نقد كتـــب

● رســـائل

● النشـــرة المكتبيـــة



كلمة التحرير



نحو تدعيم صناعة الفكر

إن العلماء وحدهم لايفرزون علماً في هذا الزمان . بل لابد لهم من مختبرات مجهزة بأحدث ماوصلت إليه المهارة البشرية من تقنيات . وكذلك المفكرون ، فهم — وحدهم — لايصنعون فكراً . لأن هناك صناعة ثقيلة معقدة تتجمع عندها عوامل الإنتاج المختلفة — ومن بينها العقول — لكي تنتج في النهاية مايمكن أن تعتبره الحضارة إضافة جديدة .

فلدينا فريق من الحكماء والفلاسفة لايحسن الحديث أو الكتابة ، وهو في حاجة إلى أقلام قديرة خبيرة ، تلتف حوله ، وتستمع إليه ، وتنقل فكره وحكمته إلى الناس عذباً مقبولا .

ولدينا فريق آخر يحسن الكتابة ، ولكنه يعزف عنها بطبيعته ، وهو في حاجة إلى من يستحثه ، وإلى من يستثير عنده الهمة ، بالحوار ، والمساجلة .

ولدينا فريق ثالث يحسن الكتابة ويعشقها ،ولكنه لايملك السبيل إليها ، لأن عمره مستنزف في كسب قوت عياله يوماً بيوم . فهو في حاجة إلى من يؤمِّن له بعض أسباب عيشه ، حتى يفرغ لإثراء الفكر ، تحصيلاً ثم عطاءً ، ومتابعةً ثم إبداعاً .

وهناك من يملك ذلك كله ، ولكنه معزول عن عالم النشر ، وعن منافذ الإعلام ، لعجزٍ في حركته الاجتماعية ، أو لكبرياءٍ تحفظه عن امتهان الكلمة بعرضها على أصحاب الدكاكين أو حملة الأبواق . فهو في حاجة إلى من يكْفِيهِ مشقة الضرب في الأسواق حاملاً بضاعته تحت إبطه ، وإلى مَنْ يقوم عنه بما ليس له به طاقة أو خبرة أو مران .

من أجل ذلك نقول إن المفكر وحده لايصنع — في هذا الزمان — فكراً .

فإذا أضفنا إلى ذلك حاجة الحركة

الفكرية إلى تخطيط الأولويات ، وإلى تجميع العقول حول موائد الحوار ، وإلى تزويدها بالمصادر التي أصبح ينوء بعبء أثمانها الغنى والفقير على السواء ، وإلى رصد النتاج الفكري المتدفق يوماً بيوم ، وإلى توفير المسح الشامل لكل قضية أمام المنشغلين بها ، حتى لا يبدؤا من فراغ ، وحتى لا ينشغلوا بما فرغ منه غيرهم ، فتضيع الجهود هباءً منثوراً .

إذا وضعنا ذلك كله داخل إطار واحد ؛ فإننا نواجه صورة متكاملة لصناعة كبيرة تستحق إعادة النظر ، وشد الاهتمام ، وبذل الجهود للعناية بها والتخطيط لها ؛ إذا أردنا لأمتنا نهضة فكرية حقيقية .

والفكر الإسلامي أفقر من غيره وأحوج إلى توطين هذه الصناعة ؛ فمعاهد البحث التي ترعى علماء المسلمين قليلة نادرة ، وإمكاناتها المتواضعة تقلل من فعاليتها . وآفاقها الفكرية قاصرة . ونظراتها تحت قدميها . إلا النادر القليل .

كثير من معاهد البحث عندنا يشله «الروتين» و«البيروقراطية» ، أو تجهضه المجاملة و«المحسوبية» ، أو هو معصوب العينين عن أزمة الفكر الحقيقية ؛ فيغوص تارة في مخطوطات التراث لايفرّق بين غثّه وسمينه ، ويدور تارة أخرى مع رحىٰ الخلافات التاريخية يطحن ماتبقّىٰ من وحدة الأمة ، مُخلّفاً وراءه جيشاً من الباحثين ، وأكواماً من الأوراق ، لا تصحح مساراً ، ولا تحيي مواتاً ، ولا تسهم في بناء .

مراكز البحث التي ترعىٰ علماء الأمة ، لابد وأن تنشأ بعيدة عن السلطان ، مبرَّأة من أمراض الشلل والكساح ، مستعصية على الإجهاض ، تحملها أيدٍ متوضئة ، وترعاها أموال طيبة المنبت ، طاهرة النية ، وتقودها رؤىً بعيدة ، تدرك الأزمة ، وتمسك أول الخيط في ثقة وإيمان .

معاهد الفكر المرجوّة ، هى المرفأ الذى يجب أن يلتقي عنده المبحرون بأقلامهم وعصارة فكرهم بعد طول عناء . ومالم نزرع في كل بقعة من أرضنا مثل هذه الواحة ، فسيظل التيه والضياع يلفنا عقوداً بعد عقود .

منذ عشرة أعوام أو يزيد ، تداعىٰ لهذه الخواطر عددٌ من العلماء ونفرٌ من شباب الصحوة الإسلامية في الشرق والغرب ، وعقدوا لهم لقاءً — في المهجر — يتدارسون ويخططون ، ويقلّبون الأمر على وجوهه . ثم انطلقوا يطوفون أرجاء الأرض ، يدعون إلى تنمية صناعة الفكر ، وإلى حشد الطاقات والأموال لدعمها . فآتت جهودهم ثمارها ، ووضعوا اللبنة الأولىٰ لمعهدهم مع مطلع القرن الخامس عشر ، عندما أعلنوا عن مولد «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» .

استهدفوا إصلاح مناهج الفكر التي سيطرت على المسلمين منذ بداية عصور الانحطاط . واستهدفوا «أسلمة» العلوم والمعارف وتسخيرها لإحداث التغيير الثقافي المنشود . واستهدفوا إصلاح مناهج التربية والتعليم في بلاد المسلمين .

واستهدفوا رعاية « الأُطُر » و« الكوادر » التي ستحمل أمانة هذا المشروع الكبير .

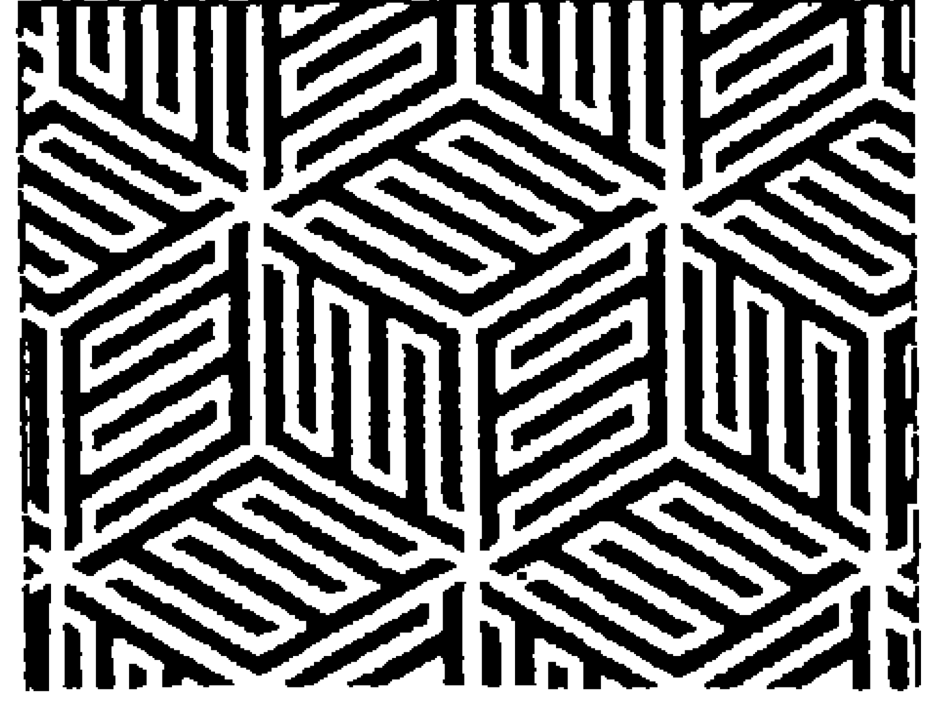
ولم تكن هذه المجلة ـــ المسلم المعاصر ـــ منذ نشأتها بعيدة عنهم ، ولم يكونوا غرباء عنها ؛ فقد حملت راية التبشير بهذا الفكر منذ مولدها ، واستقطبت أكثر من مائة وخمسين كاتبا ومفكراً ، جمعتهم في معهدٍ بلا جدران ، وأقامت بينهم حواراً ـــ امتد اثنى عشر عاماً ـــ حول مائدةٍ تجاوزت أطرافها حدود الإقليم واللغة والمذهب والطائفة .

فلم يكن غريبا أن يلتقي الرافدان في نهرٍ واحد ، وأن يشد كل منهما على يد الآخر ، وأن يمدا أيديهما لكل الجهود المخلصة في شتى مجالات الإصلاح وميادين البذل والعطاء .

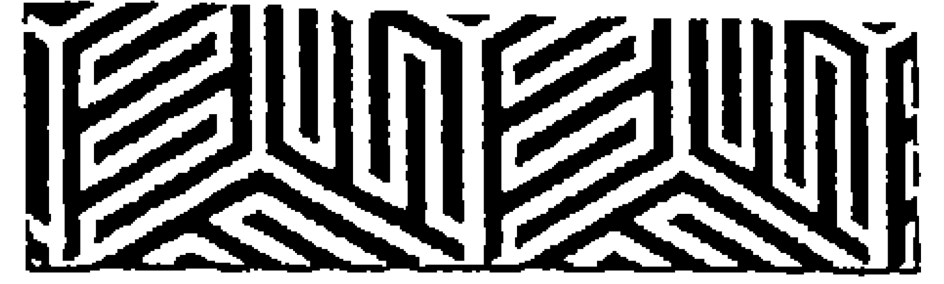
إن صناعة الفكر لا تكتمل حلقاتها ـــ شأن كل صناعة ـــ إلا بقنوات البيع ومنافذ التسويق . وهذه النافذة التي بين أيدينا هى دعوة مفتوحة للإنتاج . هى للذين يطمحون إلى بذل عصارة فكرهم وخلاصة تجاربهم للإسهام في تبديل ثقافة أصيلة تشد أهلها إلى الصدارة . بثقافةٍ مهترئة أفضت إلى التخلف والتبعية ، هى بطاقة انتسابٍ إلى صناعةٍ متكاملة ، تجمعت ـــ بفضل الله ـــ أجزاؤها ، وتحركت آلاتها ، وواصلت مسيرتها ، فقطعت من الطريق شوطاً ، ومازال أمامها منه أشواط وأشواط . والله المستعان .

محيي الدين عطية





أبحاث



الصحوة الإسلامية
الحاضر والمستقبل

أ. فهمي هويدى

لا أعرف من في امتنا مشغول بتحليل واقع الصحوة الإسلامية ومستقبلها ، على مستوى استراتيجي ، لكن افهم أن ذلك أمر ينبغي أن يحتل حيزا مهما في وعى مختلف الباحثين الذين يعنيهم أمر الصحوة ، سواء كانوا معها أم ضدها .

وما أعرفه أيضا أن عديدا من الدارسين ومراكز البحث الغربية يشغلهم هذا الموضوع على نحو جاد ، سواء لأنه وثيق الصلة بحاضر هذا الجزء من العالم ، أو بمستقبله . وفي الحالتين فهو وثيق الصلة بمصالحهم العاجلة والآجلة ، القائمة ، والمحتملة .

وعندما مولت المخابرات الامريكية أكثر من ١٢٠ ندوة في أنحاء العالم ــ سنة ١٩٨٢ ــ لدراسة موضوع الصحوة الاسلامية ، فإنها كانت بمسلكها ذاك تجسد الموقف الغربي ، فضولا كان أم قلقا .

وبينما جهد الدرس والتحليل والرصد مستمر على جبهات علمية وامنية بغير حصر في انحاء العالم ، فإن المرء يلاحظ استغراقات نوع آخر على جبهتنا ، لايوحى بأن هناك من يأخذ الأمر مأخذ الجد . فمنذ أوائل السبعينيات ونحن نعيش في دوامة الصحوة ، ونشغل بقشورها لا لبابها، وبشذوذها لا حقيقتها. لقد شغلنا بالتكفير والجاهلية والعنف والنقاب وشرعية الجلابيب وأهمية اللحى ، وحرمة الموسيقى والأغاني والتصوير ، وغير ذلك ماسلبى وهامشى ، الأمر الذى حجب عن العقل العام أى تناول استراتيجي للظاهرة . لم يحاول أحد ــ على مستوى استراتيجي . لا مناقشة كليات الظاهرة ، ولا ترشيد

تلك الطاقة الايمانيةالضخمة ، ولا استثمارها فيما هو مفيد ومجد لصالح الحاضر والمستقبل .

ولست ادعو إلى ترك التفاصيل وأهمالها ، ولست ادعو إلى غض الطرف عن مختلف مظاهر السلوك السلبي في الصحوة الاسلامية المعاصرة ، ولكن ادعو إلى أمور أربعة هى :

١ ــ الا ننجر جميعا إلى التعامل مع ذلك الوجه السلبي دون غيره .

٢ ــ أن نتعامل مع الوجه الايجابي بما يستحقه من فهم ومسئولية .

٣ ــ الا نتعامل مع هذا الوجه أو ذاك من منظور أمنى فقط .

٤ ــ أن يحاول نفر منا الارتفاع فوق التفاصيل ورؤية القضية من زاوية كلية وتاريخية في حاضرها ومستقبلها .

نحن أولى باجراء الحوار حول قضية المستقبل ، لان مستقبلنا نحن وغدنا نحن ، وهؤلاء الذين ننظر إليهم بالأمل أو الامتعاض هم رموز الغد وصناعه ،رضينا أم كرهنا .

ولست هنا في مقام التنبؤ بالمستقبل ولا أن ارسم ملامحه ، لكنى فقط احاول وضع افكار تفتح باب المناقشة حول الموضوع ، الذى أدرك تماما أننا جميعا شركاء في تحمل مسئوليته .

ونحن لانستطيع أن نتحدث عن المستقبل أو نتطلع إليه إذا لم نبدأ من الحاضر . فالغد هو ابن شرعى لليوم ، ومانزرعه الآن هو في الاساس مانجنى ثماره غدا ..

ومن أسف أن الرؤية الموضوعية للحاضر ، باتت متعذرة على كثيرين من أبناء امتنا ، لأن ظاهرة الصحوة الاسلامية تعرضت ــ وتتعرض كل يوم ــ لحملات ضارية من اعداء هذه الأمة وبعض ابنائها ، تستهدف تشويهها وتقديمها للناس في اتعس وابأس صورة ، مما يجعل الربط بين هذه الصحوة وبين المستقبل ، بمثابة كابوس يخيف الناس ويؤرقهم .

ولسنا ننكر أن بين فصائل الصحوة الاسلامية نماذج تسيء إلى الاسلام والمسلمين . ولسنا ندافع عن خطأ أو انحراف يرتكب هذا الفصيل أو ذاك . لكنى أزعم من خلال الواقع الذى احتك به في عديد من بلدان العالم العربي أن هناك من يحاكم الصحوة الاسلامية منذ لاحت ارهاصاتها . وأن هناك من يسلط الاضواء الكثيفة على اخطاء بعض الشباب وشذوذ افكارهم ، ويبالغ في احجامهم وافعالهم . في حين لايلقى الأسوياء من الاسلاميين عشر معشار ذلك الاهتمام . والكل يعلم أن لكل مجتمع استثناءاته وشواذه ، وأننا إذا اطلقنا منطق ادانة كل جماعة بشرية بشواذها ، فلن يبقى في الأرض خير ، ولن يبقى لنا في الغد أمل .

وهنا اسجل اننى صرت أحد الذين

باتوا في كل مناسبة يعنون بلفت الأنظار إلى أهمية تحديد حجم الفاعلين ، وضرورة الفرز بين سلوك شاذ يمارسه البعض ، وبين ظواهر عامة في الحركة الاسلامية ككل .

خلل ومفارقات في الواقع الراهن

ماأريد أن اخلص إليه من هذه النقطة ، هو الالحاح على أن نصحح نظرتنا وانطباعاتنا عندما نتحدث عن الصحوة . واكرر اني لست أعني حماقات ارتكبها بعض الشبان في مصر أو في السعودية أو في الجزائر . وإنما ادعو الجميع إلى توجيه الاهتمام والانتباه إلى المحيط الاسلامي الواسع ، الذى يعرف سماحة الدين ووسطيته ، وينكر العنف المادي والفكري ، ويريد أن يعيش في طاعة الله ورضاه ، ولئن سعى نفر منه إلى خدمة دين الله ، فبالحكمة والموعظة الحسنة ، وبما نعرف من أدب الاسلام وخلقه .

أحب أن انبه أيضا إلى أن الصحوة الاسلامية تتحرك في فراغ . ولكنها جزء من واقع اجتماعي واقتصادي وسياسي وحضاري نعيش في ظله . وهو واقع مازوم بكل المعايير . وإذا أردنا أن نلخص أزمة ذلك الواقع في كلمات ، فقد نقول إن الصحوة تعيش تحت سقف امة تابعة في كل الميادين . وأن قضية الاستقلال مطروحة الآن بقوة في واقعنا ، في صيغته العسكرية والاقتصادية ، إلى صيغته الثقافية والحضارية .

من هنا تبرز أهمية المد الاسلامي الراهن ، إذ هو يبدو من زاوية ، اقبالا على الله وتعلقا باهداب العقيدة وسعيا إلى تطبيق الشريعة ، لكنه يبدو من زاوية أخرى — لاتقل أهمية — مشروعا متكاملا للاستقلال الحضاري .

فالظاهرة ليست دينية فقط كما يتصورها البعض ، لكنها في جوهرها حضارية أيضا . واحسب أن هذا البعد غائب عن كثيرين ، ليس فقط خارج الحركة الاسلامية ، بل ازعم أنه غائب عن كثيرين أيضا من أطراف الحركة وعناصرها .

وربما لهذا السبب فإن قطاعا عريضا من المشتغلين بالعمل الاسلامي ليسوا واعين بأهمية الدور الحضاري المنوط بهم ، الأمر الذى يجعلهم على استعداد للانشغال بالعديد من التفاصيل والجزئيات الهامشية التي لاتخدم ذلك الهدف الكبير ، وإنما قد تفسده وتشوش عليه أيضا .

وبسبب تلك الغيبة ، فإن قضية الاستقلال الحضاري بعناصره ومقتضياته المختلفة باتت غائبة في أولويات تلك الفصائل الاسلامية . وذلك جزء من الخلل في ترتيب الأولويات الذي تعاني منه الحركة ، الذى أصابها إما لقصور في بنية بعض فصائل تلك الحركة ، أو بسبب من الظروف الضاغطة التي أحاطت بها .

فالبعض منا قد يعنى باقامة لافتة الخلافة ، ولكنه لايدرك خطورة أن تستورد امتنا خبزها من اعدائها . والبعض قد يمض حياته في اعلان الحرب على

الصوفية أو القبور وصناديق النذور ، لكنه لايؤرقه أن تحتل أراضي المسلمين ، أو أن تنتهك حقوق الانسان في بلده ..

وامثله الخلل كثيرة ، لكننا نفضل الانتقال الى نقطه أخرى تهمنا ونحن نستشرف آفاق المستقبل ..

فالصحوة الاسلامية التي نتحدث عنها ، والتي يعني العالم الخارجي بتتبع اخبارها ودقائق أحوالها ، هذه الصحوة ، في الشق الحركي منها مازالت خارج الشرعية بشكل أو آخر ، في أكثر بلدان وطننا العربي . أعني أن النشاط الاسلامي المؤسس والسياسي لم يكتسب مشروعية بعد في تلك البلاد . فهو إما مقيد أو محجوب . يقولون للاسلاميين احيانا تحركوا ولكن لاتشتغلون بالسياسة ، وركزوا على الآخرة ولا علاقة لكم بالدنيا ، ومكانكم المساجد والموالد ، أما المعامل والمصائر فخارجه عن اختصاصكم .

يقولون للاسلاميين أيضا إن كونتم منبرا سياسيا فتحت أبواب الفتنة ، ثم تجاز الأحزاب اليسارية والشيوعية في بلاد المسلمين — تونس مثلا — ولاتكون هناك خشية من الفتنة !

هذا الوضع الشاذ وضعنا أمام مفارقة مدهشة ، فنحن نتعامل مع كيان اجتماعي وفكري ضخم ، لكنه يفتقد إلى القنوات الشرعيه التي تعبر عنه .

هو كيان موجود واقعا ، منعدم قانوناً . الأمر الذى دفع وزير الداخلية المصري — مثلا — لأن يصرح مرة بأنه لا يوجد شيء في مصر اسمه الاخوان المسلمون . بينما للحركة جمهورها الذى نعرفه ، ولها في مجلس الشعب أكثر من ٢٥ نائبا .

الخلاصة هنا أننا نتحدث عن ظاهرة لم يكتسب شقها الحركي شرعية بعد . وسواء حدث ذلك بسبب المخاوف التي اثارتها أنشطة بعض الفصائل الاسلامية ، أو بسبب الموقف التقليدي للأنظمة وأجهزة الأمن العربية من النشاط الاسلامي ، وهو موقف قائم على الشك والارتياب .. سواء لهذا السبب أو ذاك ، فالنتيجة أن الشق الحركي من الظاهرة الاسلامية ظل رهن حقا الامنية والقانونية ، منذ لاحت بوادر الصحوة ، بل قبل تلك البوادر بسنوات عدة .

تجرنا هذه النقطه إلى عنصر آخر الفت النظر اليه ، ونحن بصدد الحديث عن المستقبل . وهو أن امتنا العربية تعيش في ظل أنظمة يتفاوت موقفها من الاسلام ، بحيث أننا لانبالغ إذا قلنا أن نسبة غير قليلة من تلك الأنظمة لم تحسم خيارها الحضاري بعد . اعنى لم تقرر ماإذا كان عليها أن تمضي في تلك المشروع الحضاري الغربي ، أم عليها أن تغير وجهتها لتنحاز إلى الخيار الحضاري الإسلامي . وأزعم أن كفة المشروع الغربي هى الراجحة إلى الآن في أغلب الأنظمة العربية ، الأمر الذي يشكل تحديا لهما لمستقبل الصحوة الاسلامية ،

ويضيف عبئا جيدا إلى الاعباء التي يتعين عليها أن تواجهها .

حقائق الصحوة وآفاقها

إننا إذا قصدنا نتحسس طريقنا إلى المستقبل ، فثمة مؤشرات وقسمات في الحاضر ، تضاف إلى ماسلف ذكره ، جديره بأن نقف عليها أولا ، هى :

أولا : أن الصحوة التي نشهدها ليست مقصورة على المسلمين وحدهم ، ولكنها صحوة عامة لها ظواهرها بين المسيحيين واليهود والبوذيين بل الوثنيين أيضا . وأنها في شق كبير منها جزء من العودة إلى الذات والقبض على الأصول والجذور ، في مواجهة اعاصير العالمية الكاسحة ، التي فرضها التطور التقني في مجال الاتصال وكاد يحول العالم إلى قريه صغيره محكومة بآله العصر الجبارة . الأمر الذى كان حافزا لكثيرين على المسارعة إلى محاولة الاحتفاظ بالخصوصية التي تكاد تهددها تلك الاعاصير الكاسحة .

وهنا في شق آخر محاولة لاستعادة التوازن في مواجهة حضاره العصر ، بمختلف افرازاتها الخيره والشريرة . بحيث يواجه ذلك الثقل المادي الضخم الذي اغرقتنا به تلك الحضاره ، بمقابل آخر يغذي الروح والضمير ويلبي اشواق الانسان التي عصفت بها قيم تلك الحضارة .

وفي الشق المتعلق بنا فلا أحد يستطيع أن ينكر أن تنامى الظاهرة الاسلامية في العقدين الاخيرين وثيق الصله بفكرة العودة إلى الذات والرغبه الاسلامية الدفينة في التحلل من الانسحاق الحضاري ، وتوسيع دائرة الاستقلال والانعتاق لتشمل الاستقلال الثقافي والحضاري ، مع الاستقلال السياسي والاقتصادي .

وللانصاف فلابد أن نقرر بأن جهود الاحياء في عالمنا الاسلامي ليست وليدة هذين العقدين الاخيرين فقط ، ولكنها تتواصل بصياغات مختلفة منذ قرنين من الزمان فالوهابية والسنوسية والمهدية جزء منها ، وجهود خير الدين التونسي والأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا ومحمد اقبال وعز الدين القسام .وجهود البنا والبشير الابراهيمي والمودودي وسيد قطب حلقة ثالثة ، ومالك بن نبى والغزال والقرضاوى وأمثالهم رابعة وهكذا .

ثانيا : أن الصحوة الاسلامية تجاوزت حدود الحركة الاسلامية . اعنى أن المد الاسلامي الراهن صار أكبر من أى حركة إسلامية أو مجموعة حركات منظمة في الوطن العربي . فليس كل الذين التحقوا بالظاهرة الاسلامية كوادر في منظمات بعينها . بل أكاد أزعم — من خلال الاحتكاك العملي — أن الحركة الاسلامية بمختلف فصائلها تظل جزءا متواضعا في المحيط الاسلامي الكبير . وأن هناك قطاعاً عريضاً من الظاهرة الاسلامية خارج دائرة التوجيه الحركى . وهو في تعطشه الى المعرفة الاسلامية .... يعتمد سبيل الجهود الذاتية التى قد تكلل بالنجاح أو الفشل ،

فضلا عن أنه يتأثر إلى حد كبير بالخطاب الاسلامي العام سواء وجه عبر المساجد أو منابر الاعلام المختلفة في صحافة واذاعة وتليفزيون وغير ذلك .

ثالثا : أن الصحوة الاسلامية نمت وتحركت خارج المؤسسة الاسلامية . وبالتالي فهى نبت الشارع الاسلامي العام ، وليست ثمره جهة المؤسسة الاسلامية . واعنى بالمؤسسة تلك الهيئات الحكومية التي تتحمل مسئولية مباشرة العمل الاسلامي .

وإذا قلنا إن الظاهرة الاسلامية تجاوزت الحركات الراهنة ، فإننا نقول بنفس القدر إنها تجاوزت أيضا المؤسسات الاسلامية القائمة .

رابعا : أن الصحوة الاسلامية ليست شيئا واحدا واضح المعالم والأساليب والأهداف ، ولكنها تيارات وفصائل مختلفة ، يصل التناقض فيما بينها احيانا إلى مثله مع اضدادها .

وبصرف النظر عن الاسماء واللافتات ، فلعلي اميز بين ثلاث دوائر تضمها ظاهرة الصحوة :

دائرة الاسلام الحركي والتعبوي وتشمل مجموع الفصائل والمنظمات العاملة في مجال الدعوة الاسلامية .

دائرة الاسلام العملي وتشمل كافة المؤسسات التي تحاول تطبيق النظام الاسلامي في مشروعات عملية اقتصادية أو تربوية أو انتاجية . ــ بصرف النظر عما إذا كانت تلك المشروعات تخدم الاسلام أم تستخدمه .

دائره الاسلام غير الحركي وغير المسيّس وهى تضم محيط الجماهير الواسع ذات المشاعر الاسلامية المتنامية ، والتي تمول الأنشطة الأخرى المنتسبة إلى الاسلام بعناصرها وجمهورها .

وهناك دائرة رابعة لها حضورها في الساحة الاسلامية ، بصرف النظر عن مدى فاعليه هذا الحضور ، واعنى به «الاسلام المؤسسي» ، الذى يضم كافة المؤسسات الحكومية التي تعمل في الحقل الاسلامي . اعنى تلك التي تخضع لسلطان الحكومات وتلتزم بسياساتها ، بصورة أو أخرى . وهو عنوان تندرج تحته وزارات الأوقاف وهيئات الافتاء ومجالس البحوث والشئون الاسلامية .

خامسا : إذا دققنا النظر في دائرة الاسلام الحركي أو التعبوي ، التي هى في واجهة الصحوة ومقدمتها ، فسوف نرصد التيارات التالية :

ــ **تيار الاسلام الانقلابي** ، الذى يدعو إلى تغيير كل شيء ، وبسرعة وبالكامل دون تمهل أو تدرج ، ودون فقه بأمور الدنيا وسنة الله في الكون .

ــ **تيار الاسلام الانتحاري** الذى ينتهج سبيل الصدام المستمر مع أجهزة السلطة ، مدفوعا إلى الاستشهاد المبكر وغير المبرر ، دون اعتبار للمصالح والمفاسد .

ــ **تيار الاسلام الانسحابي** الذى يعني

بالامور العبادية والاخروية دون الحياتية الأخرى ، ويركز على تنقية العقائد وتوثيق العمل بالله ، دون صله الناس بالناس .

تيار الاسلام الحضاري ، الذى ينطلق من اعتبار الاسلام نظاما للحياة وأن للدين وظيفه اجتماعية وأن الحكومة الاسلامية ينبغي أن نقوم في قلب كل مسلم قبل أن تقوم في أرض الواقع .

سادسا : أن جمهور الاحياء الاسلامي في اكبر بلد عربي هو مصر مرت بثلاثه اطوار في القرن الأخير على الاقل .

ـــ طور في الربع الأول من القرن الحالي توفرت فيه القيادة ولم تتوفر القاعدة ، والمزيد تلك المرحلة التي ظهرت فيها العقول الاسلامية الكبيرة ، مثل الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ، لكنها لم تنجح في تأسيس قاعدة شعبية تواصل المسيرة .

ـــ طور في الربع الثاني توفرت فيه القيادة والقاعدة ، وأعنى به تجربة الاخوان المسلمين في العشرينيات وحتى الخمسينيات ، في مجملها ، حيث توفرت القيادة التاريخية ، التي استطاعت أن تطرح فكرا ، وتبشر به ، وتجند له قطاعات ضخمة من الناس .

ـــ طور في الربع الثالث من القرن توفرت فيه القاعدة وغابت القيادة ، وهو المرحلة الراهنة التي نلمس فيها اتساع محيط التيار الاسلامي ، ونفتقد إلى الفكر القائد ، أو التنظيم القائد ، أو المنظّر القائد ـــ وهى مرحلة تبدأ منذ الستينيات وإلى الآن .

الأمر السابع والأخير أن مرحلة الثمانينيات شهدت تطورات مهمة في مسيرة الحركة الاسلامية ، تقربنا من محاولة استشراق المستقبل ، هى :

(١) أن التيار الاساسي للحركة الاسلامية قرر أن يخوض معركة الاصلاح من داخل المؤسسات الشرعية . ولذا كان للاخوان المسلمين في سوريا تجربة في هذا المجال لم تستمر ، والتي سبق الاسلاميون في السوادان إلى العمل من داخل المؤسسات الشرعية ، إلا أن هناك تحولا مهما في مصر تمثل في أن الاخوان خاضوا المعركة الانتخابية ، ومثلوا في مجلس الشعب لأول مرة منذ ستين عاما ـــ ثم أن الاتجاه الاسلامي في تونس قدم مشروعا لافتا للنظر في تعامله مع قواعد الممارسة الديمقراطية .

(٢) أن ذلك التيار الأساسي في الحركة الاسلامية حدد موقفه الواضح من قضية العنف السياسي ، ورجحت لديه كفة مانسميه بالاسلام الحضاري .

(٣) أن محيط الاسلام العملي بات يشمل رافدين : رافد المشروعات الاقتصادية والتطبيقية ، ثم رافد الدراسات العملية التي تجاوزت ما كان يسمى بفقه الدعوة والارشاد ، إلى الدراسات المتخصصة في شئون القانون والاقتصاد والتربية والطب وما إلى ذلك .

تحديات عشرة تحسم المستقبل

إن مستقبل الصحوة الاسلامية مرهون بكفاءة فصائلها في التعامل مع بعض التحديات التي تواجه واقعنا العربي .. وبقدر نجاحها في التعامل مع تلك التحديات يكون حجم دورها الفاعل في المستقبل .

هذه التحديات هى :

أولا : حسم الخيار الحضاري للانظمة الحاكمة ، الذي يشكل التردد في صدره والاحجام عنه ، أحد أسباب التوتر القائم والمستمر منذ حوالي نصف قرن بين الحركة الاسلامية والسلطة .

ثانيا : البحث عن صيغة للخروج من مأزق الصدام المستمر بين الفصائل الاسلامية وبين انظمة الحكم ، الذى تدفع له الحركة الاسلامية دائما ثمنا باهظا للغاية . وإذ أدرك أن الطرف الاسلامي ليس بالضرورة هو الساعي لذلك الصدام ، ولكنه مستدرج إليه أو مفروض عليه ، لكنني رغم ذلك ادعو إلى علاج الشق المتعلق بالحركة الاسلامية في تلك المشكلة .

ثالثا : إعادة النظر في ترتيب الاولويات لدى فصائل الحركة الاسلامية ، بحيث تحتل هموم الأمة مقدمة هذه الاولويات ، وتقف قضية الاستقلال والحرية على رأسها ، وبحيث تكون الظافرة بتلك الأولويات هى الركيزة التي يقوم عليها المشروع الحضاري الاسلامي الذي ننشده .

رابعا : ادراك أهمية التركيز على العمل التربوي والرسالي بالمعنى الواعي ، والانتباه إلى أن قضية انشاء الفرد الاسلامي ليست أقل أهمية من إقامة الحكومة المسلمة بالمفهوم السياسي العام ، وأن الاسلام نظام حياة وليس نظام حكم فقط ، وأن الحكم جزء مهم ، لكنه ليس الكل بأى حال ، اقول ذلك لأننى الاحظ تركيزا كبيرا في بعض الفصائل على الشريعة ، وتركيزا آخر من فصائل أخرى على العقيدة ، بينما مساحة العوائد والاخلاق ، والسلوك الاجتماعي لم تلق من يتصدى لها .

خامسا : التركيز على العلم الاسلامي ليصبح في واقع الناس معادلا في المكانة للارادة أو العاطفة الاسلامية ، الأمر الذي يدعونا إلى رد مساحة التعبد إلى صدرتها الأصلية ، بحيث تشمل كل الاعمال الصالحات التي تؤدي لخدمة أمة المسلمين ونحن نعلم حجم الأزمة التي يعاني منها شق كبير من المتدينيين الذين يفتقدون الوعى بأهمية التعبد بالعمل والبحث والانتاج والخدمة العامة .

سادسا : تجاوز الخلافات بين فصائل الحركة الاسلامية سواء في القطر الواحد والاقطار الاسلامية الأخرى . إذ يلاحظ المرء أن الايمان بالتعددية في العمل الاسلامي الفكري أو السياسي لايزال ضعيفا وربما منعدما . الأمر الذى يفتح الباب دائما للعديد من صور الخلاف والتمزق في الصف ، حتى بين ابناء الحركة الواحدة .

سابعا : فتح قنوات الحوار على التيارات الفكرية والسياسية الأخرى ، وهو أمر لابديل عنه ، قطعت فيه الحركة الاسلامية في كل من السودان وتونس شوطا ، وبقي أن تتسع دائرته لتشمل الاقطار الاسلامية الأخرى . واعنى بتلك التيارات مختلف فصائل الليبراليين والقوميين وقوى اليسار، التي ادعو إلى التعامل معها باعتبارها جزءا لايمكن انكاره في واقعنا السياسي ، خصوصا إذا ماأعلنت موقفا يعترف بالاديان ولاينكرها ـــ أي باتفاقها حول أصول المجتمع وأهدافه الكبرى .

ثامنا : تجنب الوقوع في فخ الصراعات المذهبية ، التي تتحرك نذرها وشواهدها في العالم العربي الآن ، تلك الصراعات التي يراهن غيرنا على تفجيرها ، خصوصا بين السنة والشيعة ـــ فضلا عن تلك التوترات التي تطل بين الحين والآخر بين الوهابيين والاباضية والذيدية ، وتلك التي تطل في كل حين بين السلفيين والمتصوفة .

تاسعا : مد جسور الحوار مع الطوائف غير الاسلامية التي تعيش وسط مجتمعات المسلمين ، وتجاوز خطيئة بعض الفصائل التي تلغى ببساطه شديدة حضور هذه الطوائف ، أو تطالبهم بالجزية والعهد .

عاشرا : التعامل مع العالم الخارجي من موقع المصلحة والفهم ، وليس من موقف الافكار أو العداء أو الاستعلاء . ليس فقط لأن ذلك موقف غير عملي وغير علمي ، ولكن أيضا لاننا نتحرك تحت مظلة دعوة عالمية تخاطب البشر كافة .. ناهيك عن أن هناك مشكلات في العالم الآن لم تعد مواجهتها في مقدور دولة واحدة أو معسكر ايديولوجي واحد .. مثل مشكلات المجاعات والتسلح النووي والتلوث ، وانتهاء بمشكلة الايدز .

اسمحوا لي أن اكرر التأكيد اخيراً ، على أن فاعلية الصحوة الاسلامية معلقة على امكانية فصائلها في التعامل بنجاح وكفاءة مع تلك التحديات .

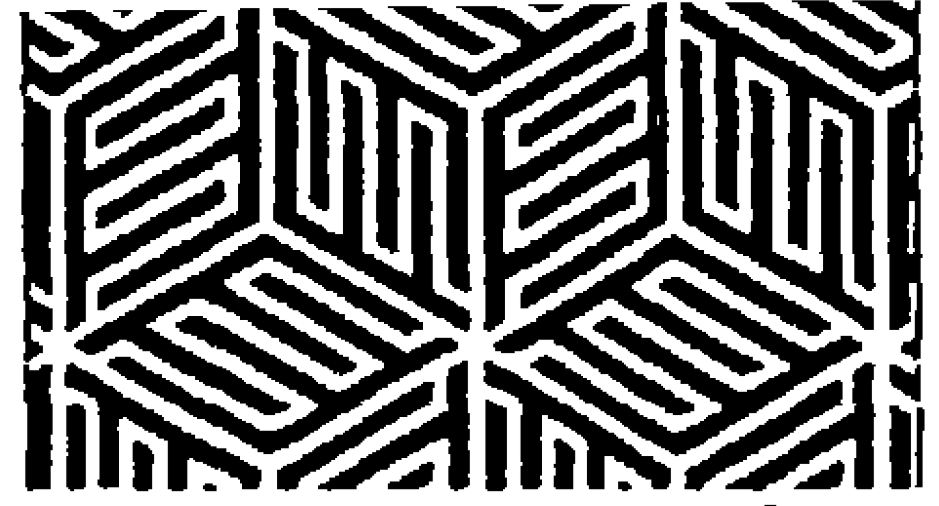
واضيف أن الجميع بصدد فرصه تاريخية وذهبية . فلست أحسب أن عالمنا العربي والإسلامي شهد في تاريخه المعاصر صحوة بذلك الحجم الذي نشهده الآن . وبوسع الحركة الاسلامية أن تستثمر ذلك المناخ الايجابي لصالح حلمنا الكبير في مشروع حضاري ناهض ومستقل ، وبوسع الأنظمة الحاكمة أن تلتقط الفرصة وتوظف ايجابيات تلك الصحوة لصالح تقدم الأمة على أساس من الاسلام وهدى من تعاليمه الجليلة .

وإذا ضيعنا تلك الفرصة في المواجهات والصراعات والمعارك الجانبية ، فإن الجميع يرتكبون بذلك جناية فادحه في حق حاجة هذه الأمة ومستقبلها .

علما بأن للتقدم سننا وقوانين ، إن تعاملنا معها بلغنا اهدافنا ، وإن فشلنا في ذلك ، وتعامل غيرنا مع تلك القوانين ، تحققت له الغلبة والسيادة والتمكين ـــ وبنا أو بغيرنا ستمضي عجله الكون ، وستتحقق سنن الحياة .







أبحاث



موجب الحسبة في الفقه الشرعي

د . عوض محمد عوض( )

تمهيـــد :

الحسبة لغة : الأجر ، والاحتساب طلبه من الله أو إدخاره عنده ، أما اصطلاحاً فقد عرّفها الفقهاء بأنها الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر ، وزاد بعضهم : والإصلاح بين الناس . وعرفها البعض بأنها من باب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر ، وقيّدها بعضهم بأنها الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه ، والنهى عن المنكر إذا ظهر فعله . وعرفها ابن تيمية وابن القيم بأنها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . مما ليس من خصائص الولاة أو القضاة ، وأهل الديوان ، وغيرهم . وعرّفها الغزالى بأنها المنع عن منكر لحق الله صيانة للممنوع عن مقارفة المنكر . وهذه التعاريف فى نظرنا غير دقيقة ؛ فأغلبها غير جامع والبعض غامض ، والأصح عندنا تعريف الحسبة بأنها درء المفاسد الظاهرة لحق الله تعالى .

وقد عنى الفقهاء ببيان أركان الحسبة فجعلوها المحتَسِب والمحتَسَب فيه والمحتَسَب عليه وفعل الحسبة ، وحددوا المحتسَب فيه بأنه المنكر ؛ فالمنكر عند جمهور الفقهاء هو موجب الحسبة وعندنا أن قصر الموجب على المنكر وحده محل نظر ، لأن فى هذا القصر تحكما وتضييقا لموجب الحسبة بغير علة ، بل على خلاف علة الاحتساب . وفضلا عن ذلك فإن مسلك الفقهاء أو منهجهم فى بيان الحسبة لايستقيم مع قصرهم موجبها على المنكر وحده . وتجدر

( ) الاستاذ بكلية الحقوق ــ جامعة الاسكندرية ، وعميد كلية الشريعة والقانون بجامعة الامارات العربية المتحدة سابقاً .

الإشارة إلى أن نظرية الحسبة فقها وتطبيقا هى من اجتهاد المجتهدين من الفقهاء وولاة الأمور ؛ فليس فى نصوص القرآن ولا السنة أحكام تفصيلية لها ، بل إن مصطلح الحسبة ذاته لم يعرف فى صدر الإسلام وإنما ظهر لأول مرة فى عهد الخليفة المهدى العباسى (١٥٨ - ١٦٩هـ)[١] . والواقع أنه ليس فى الشرع من الحسبة غير أساسها ، ويتمثل ذلك فى عدد من القواعد الكلية ، كوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأنه لا ضرر ولا ضرار ، وأن الضرر يزال ، وأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح . وقد حرص الخلفاء على جعل الحسبة ولاية ، واجتهد الفقهاء فصاغوا لها نظرية ، غير أن ذلك يقتضى بالضرورة إلزام الفكر الإسلامى المعاصر بتلقى الحسبة كما طبقت أو كما أُصّلت على أنها من الشرع بكل تفاصيلها ، ومن هنا كان تحفظنا على قصر موجبها على المنكر وحده . فما المنكر إلا مفسدة مصدرها الإنسان ، وهو واجب الدفع من حيث هو مفسدة لامن حيث أنه فعل إنسان ؛ فعلّة المنع فيه لا تكمن فى مصدريّته بل فى طبيعته . وقد كان من الممكن قبول رأى الجمهور لو أنهم جعلوا المنكر مرادفاً للمعصية ، لأن المعصية واجبة الدفع من حيث هى معصية كما أن المفسدة واجبة الدفع من حيث هى مفسدة . لكن السائد لدى الفقهاء غير ذلك ، فهم يوجبون دفع المنكر ولو لم يكن معصية بسبب حال مرتكبه . وإذا كان معنى المعصية فى المنكر غير معتبر فى الحسبة فيه وكانت المصدرية غير مؤثرة فلا يبقى إلا أن تكون الحسبة فيه معلولة بوصف المفسدة ، ولهذا فقد كان الأوفق فى مذهبنا جعل الحسبة شاملة للمفاسد مطلقاً دون اعتداد بمصدرها ؛ فهذا المذهب أكثر استقامة مع الأصول الشرعية التى تنهى عن الفساد وتوجب قطع دابره . ثم هو فى حقيقة الأمر لا يعد خروجاً على رأى الجمهور ؛ فليس بين الفقهاء خلاف على وجوب درء المفاسد كلها سواء كانت منكرات أو لم تكن . كل ما هنالك أنهم يطلقون اسم الحبة على درء المنكر ولايطلقون هذا الاسم على درء المفاسد الأخرى[٢] . واختلاف الاسم لايؤثر ، والخلاف فيه لا يعد جوهريا . بل إن الماوردى نفسه وهو من أبرز فقهاء الحسبة يجعل من اختصاص المحتسِب درء بعض المفاسد التى ليست منكرات كما سنرى ، وكان حريًّا به لو التزم أصله أن يخرج هذه المفاسد فلا يجعل دفعها من أعمال الحسبة[٣] .

وخلاصة ما تقدم أن موجب الحسبة عندنا هو المفسدة مطلقاً ، وهى كل أمر يترتب عليه ضرر بمقصد من مقاصد الشرع أو بحق من حقوق الله . والمفاسد من حيث مصدرها قسمان : منكرات وتوازل . فأما المنكرات فمن عمل الإنسان أو كسبه ، وأما النوازل فليست من عمله بوجه عام . ولما كان المنكر والنازلة يختلفان فى طبيعتهما وفى بعض أحكامهما التفصيلية فى نظر فريق من الفقهاء فقد رأينا دراسة كل منهما فى فصل على حدة .

الفصل الأول
المنـكرات

خطة الدراسة :

ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين : أولهما يتناول تعريف المنكر وبيان أقسامه ، والثانى يفصل شروطه .

المبحث الأول
تعريف المنكر وأقسامه

تعريف المنكر :

المنكر بمعناه الضيق هو فعل القبيح ، وهو بهذا المعنى نقيض المعروف ، أى فعل الحسن . أمّا بالمعنى الواسع فهو فعل القبيح أو ترك الحسن . وفقهاء الحسبة حين يتحدثون عن المنكر فإنهم يقصدون به المعنى الثانى ، أى الواسع .

وللفقهاء فى تعريف المنكر أقوال عديدة ، فقد عرَّفه الغزالى : بأنه كل محذور الوقوع فى الشرع [٤] ، وعرفه آخرون بأنه كل قول أو فعل أو قصد قبَّحه الشارع ونهى عنه ، وعرَّفوا المعروف بأنه كل قول أو فعل أو قصد حسَّنه الشارع وأمر به[٥] ، وعرف المنكر آخرون بأنه ما حرمه الشارع أو كرهه أو رآه المؤمنون منكرا وإن لم ينه عنه الدين بدليل خاص ، وعرّفوا المعروف بأنه ماطلبه الشارع على سبيل الحتم أو الاستحسان ، وكذلك ما استحسنه المسلمون مما لم يأت به دليل خاص ولا يتعارض مع مبادىء الإسلام وحكمه فى تشريعه من العادات والتقاليد المستحسنة[٦] . وذهب البعض إلى أن المعروف عند إطلاقه هو ما عرفته العقول والطباع السليمة ، والمنكر ضده ، وهو ما أنكرته العقول والطباع السليمة ، والمرشد إلى ذلك ــ مع سلامة الفطرة ــ كتاب الله وسنة رسوله[٧] ﷺ.

وهذه التعاريف وإن كانت صحيحة فى الجملة ، وعلى الأخص من حيث الضابط ، إلا أنها تفتقد إلى الدقة . وربما كانت السبيل المثلى إلى تعريف المنكر هى تحليل مفهومه أولًا واستجلاء حقيقته ، فالمنكر فى مفهومه العام ينطوى على أمرين : سلوك وحكم ، فهو سلوك صادر عن إنسان وحكم فى نفس الوقت على هذا السلوك . ذلك بأن المنكر هو السلوك المستهجن أو المستنكر . وعلى هذا فإنه لكى يتحقق المنكر لابد من اجتماع أمرين : وقوع سلوك معين من إنسان واستقباح هذا السلوك .

أولًا : السلوك :

السلوك قوام المنكر ، فلا يتصور وقوع منكر بغير سلوك . ولا يقدح فى ذلك ما يقال عادة من أن الخمر والخنزير والميسر والربا منكرات ؛ فليس المراد بذلك أعيانها ، إذ ليس ثمة عين هى منكر فى ذاتها ، وإنما المراد أفعال تتعلق بها ، كشرب الخمر أو صنعها وأكل الخنزير ولعب الميسر والتعامل بالربا ، فهذه الأفعال ــ لا ذات الأعيان ــ هى محل الإنكار . ذلك أن

الإنكار نهى ، والنهى لا يكون إلا عن فعل ، فلزم أن يكون قوام المنكر سلوكاً صادراً عمَّن يتوجه إليه النهى وهو الإنسان .

ويقصد بالسلوك كل حركة عضوية إرادية تصدر عن إنسان فى موقف معين ، فتخرج بذلك حركات غير الإنسان ، كما تخرج أفكار الإنسان ونواياه ، وكذلك مشاعره وأوصافه الباطنة ، وتخرج أخيرا حركات الجسد غير الإرادية ، فهذه كلها لا تعتبر منكرات مهما تكن سيئة فى ذاتها أو فى آثارها . أما حركات غير الإنسان فنرجىء البحث فيها إلى موضعها من الفصل الثانى ، ونكتفى الآن بالحديث عن الأفكار والنوايا وعن المشاعر والأوصاف وكذلك عن الحركات غير الإرادية .

(١) النوايا المجردة :

يُجمع فقهاء الشريعة على أن الهواجس والخواطر وحديث النفس والهمّ والعزم على المعصية[٨] لا اعتبار لها جميعا ـ من حيث العقاب ـ ما لم تنقلب إلى عمل . فكل مايدور فى خلدالإنسان أو تنعقد عليه إرادته لا جزاء عليه فى الدنيا ، أما فى الآخرة فبعضه محل خلاف . وقد امتنّ الله على عباده فأثابهم على حسن نواياهم ولو حيل بينهم وبين العمل من أجل تحقيقها ، لكنه لم يؤاخذهم على سوء نواياهم إلا إذا قرنوها بالعمل . بل إن الله يثيب العبد إذا وسوس له الشيطان فانعقدت على الشر عزيمته ثم ثاب إلى رشده فتاب إلى ربه وعدل عما عزم عليه . وليس مردّ عفو الله عن سوء النية أنها أمر غير مقدور عليه من قبل العبد ، فهذا القول إن صدق على الهاجس والخاطر فإنه لا يصدق على مراودة النفس ولا على الهمّ والعزم لأنها أمور مقدور عليها ومرادة من قبل العبد أيضاً . وإنما العفو فضل من الله ورحمة ، فقد شاء سبحانه أن يملى لعباده ليوسع عليهم فتجاوز عن كل ما يدور فى نفوسهم وهو أعلم منهم بها ولم يؤاخذهم إلا على أعمالهم[٩] . فحركات الجوارح وحدها دون خلجات النفس وعزماتها هى مناط المساءلة والحساب . ولذلك فالنوايا المجردة مهما تكن سيئة لا حكم لها فى الشرع ، ومن ثم فإنها لا تدخل فى عداد المنكرات . وهذا يوضح خطأ القائلين باعتبار القصد القبيح منكرا ؛ فهذا القصد مجرداً معفو عنه ، لأن أحكام الشرع تتعلق بالأعمال وحدها .

(٢) المشاعر والأوصاف الباطنة :

مشاعر الإنسان وأوصافه الباطنة لا تدخل فى زمرة المنكرات ، ومنها الحزن والغضب والشهوة والبغض والكبر والحسد وحب الدنيا وزخرفها . فهذه الأمور لا قدرة للإنسان عليها إثباتا ونفياً لأنها تدخل عليه اضطراراً ، إما لكونها خلقة فيه وجبلة أو لأنها تثور فيه ـ كما تثور فى غيره ـ لباعث يثيرها بحكم الطبيعة البشرية . والمسلّم عند الجمهور من أهل الأصول أن ما يخرج عن قدرة المكلف لا يتعلق به أمر ولا نهى . غير أن المتأمل فى نصوص الشرع يرى كثيرا من تلك الشاعر والأوصاف واقعاً تحت الأمر أو النهى .

والرأى عند أهل الأصول أن الطلب فى هذه النصوص لا ينصرف إلى المشاعر والأوصاف ذاتها ، بل إلى سوابقها أو لواحقها من الأفعال المقدور عليها . فإن كانت المشاعر والأوصاف خلقة وجبلة فالطلب وارد على ما ينشأ عنها لا عليها . وإن كانت وليدة مثير فهذا المثير وحده هو محل الطلب أمراً أو نهياً[١٠] . ويضرب الشاطبى أمثلة لذلك بقوله : إن كان المثير داخلًا تحت الكسب فالطلب يرد عليه كقوله ﷺ : تهادوا تحابوا ، وكقوله : أحبوا الله لما أسدى إليكم من نعمه ، مراد به التوجه إلى النظر فى نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه إليه ، وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى مالا يحل ، وعين الشهوة لم ينه عنه . وإن لم يكن المثير لها داخلًا تحت كسبه فالطلب يرد على اللواحق ، كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقع[١١] .

وحاصل ماتقدم أن محل النهى فى تلك الأحوال ليس عين المشاعر أو ذميم الخصال بل ما يثيرها أو ما يعبر عنها أو يشبعها من أفعال تدخل تحت القدرة أو الكسب .

(٣) الحركات غير الإرادية :

يقصد بها حركات الجوارح التى تخرج عن سلطان الإرادة ، كردود الفعل الآلية وحركات النائم والمغمى عليه والمكره إكراهاً مادياً . فما يصدر فى هذه الأحوال لا يعد سلوكاً بمعنى الكلمة ، لأن السلوك هو التكيف الحر مع الموقف أو الاستجابة الإرادية له . ومناط السلوك هو القدرة على الاختيار ، فمن عدم هذه القدرة تماماً خرج ما يأتيه عن أن يكون سلوكاً وامتنع تبعاً لذلك اعتباره منكرا مهما تكن آثاره . ذلك بأن المنكر سلوك يخالف الأمر أو النهى ، وكلاهما يفترض القدرة على الامتثال ، فإذا عدم الشخص هذه القدرة لم ينسب إليه مخالفة الأمر أو النهى . ولذلك فإن من لدغة ثعبان أو مسه تيار كهربائى فانتفض فأصاب عند انتفاضة إنسانا أو أتلف بعض ماله لا يرتكب منكرا ، ومثله من تفوه فى أثناء نومه أو فى حال إغمائه بألفاظ تشين غيره ، وكذلك من دفعه شخص بقوة فسقط على غيره فأصابه بأذى ، لأن كلا من هؤلاء لم تتجه إرادته إلى ارتكاب ما صدر عنه[١٢] . غير أن انتفاء وصف المنكر فى تلك الأحوال لا يقتضى الإغضاء عما يقع فيها ، لأن المنكر كما ذكرنا ليس هو الموجب الوحيد للحسبة وإنما هو أحد موجبين . فالقاعدة فى الشرع ألاضرر ولا ضرار وأن الضرر يزال ، ومن ثم فكل أمر من شأنه إحداث الضرر يتعين درؤه سواء كان مصدره إنسانا أو غير إنسان . وإذا كان مصدره إنسانا فإنه يستوى أن يكون عملاً إراديا أو غير إرادى ، كل ما هنالك أنه يدفع فى إحدى الحالين باعتبارد منكرا وفى الأخرى باعتباره فى حكم النازلة .

ثانيا : الحكم على السلوك :

فكرة المعروف والمنكر ليست من خصائص الإسلام ، وإنما هى فكرة إنسانية

عامة . فكل جماعة من البشر أيا كان زمانها أو مكانها عرفت المعروف وأمرت به وعرفت المنكر ونهت عنه سواء كانت تؤمن بدين أو كانت بغير دين . فهذه الفكرة من لوازم الاجتماع لأنها ضرورية لاستمرار حياة الجماعة وانتظام شئونها . فكل جماعة تقوّم سلوك أفرادها وتحكم عليه بالحسن أو بالقبح وتلقاه بالرضا أو بالرفض لتستقيم حياتها وتنتظم أمورها[١٣] . وتهتدى كل جماعة فى تقويمها لسلوك أفرادها بقيمها ومثلها بجملة مصالحها وأهدافها . ولما كانت قيم الجماعات ومثلها وكذلك مصالحها وأهدافها تختلف من جماعة إلى جماعة ، كما تختلف بالنسبة للجماعة الواحدة من زمن إلى زمن فإن جانبا غير قليل من صورة المعروف والمنكر يتّسم بطابع النسبية .

وكل جماعة تختار لنفسها الضابط الذى يحدد لأفرادها ما يعد معروفاً وما يعد منكرا . ويندر أن يجزىء فى ذلك ضابط واحد ، وإنما المألوف أن تتعدد الضوابط وأن تتفاوف فى الأهمية . وأبرز الضوابط فى هذا الشأن هى الدين والتشريع والأخلاق والعرف . وفى كثير من الجماعات تكون الغلبة لضابط فى مجال ولغيره فى مجال آخر . وهذا هو السبب فى أن صور المعروف والمنكر لا تتماثل لدى كل الجماّعات ، بل إنها لا تتماثل تماماً لدى الجماعات التى تتبنّى عين الضوابط فى ذات المجالات . ذلك بأن العبرة ليست بوحدة الضابط بل بمضمونه ومحتواه . وكل ضابط يتأثر مضمونه بقيم الجماعة ومثلها وبمصالحها وأهدافها .

وفى بعض الأحيان يقع التعارض فى داخل الجماعة الواحدة بين ضوابط المعروف والمنكر ، فيكون السلوك الواحد منكرا طبقا لضابط ومعروفا طبقا لضابط آخر . وهذه الظاهرة ملموسة فى الدول المعاصرة التى تجعل التشريع الوضعى هو الضابط الرسمى للمعروف والمنكر وتفسح المجال إلى جانبه لضوابط أخرى مكملة وإن كانت غير ملزمة بوجه عام . فبعض التشريعات الوضعية تبيح البغاء ولعب الميسر وشرب الخمر والتعامل بالربا وتنظم ذلك بقوانين ولوائح ، وهذا يعنى أنها لا تعد هذه الأفعال منكرا مع أن الدين والأخلاق فى معظم هذه الجماعات يعدانها – أو يعدان بعضها – من المنكر . ومرّد هذه الظاهرة إلى استقلال الضوابط فى تلك الجماعات عن بعضها وانفصام الروابط بينها وقبول الناس أو استسلامهم للعيش فى ظل هذا الوضع الشاذ .

ولا وجود لهذه الظاهرة فى الدولة المسلمة ، لأن الاسلام يهيمن على كل ضوابط المعروف والمنكر فيها ؛ فلا معروف إلا ما يعده الإسلام معروفا ولا منكر إلا ما يعده منكرا . وضوابط المعروف والمنكر فى الإسلام هى نفسها مصادر الأحكام ، وهى لا تعدو النص والاجتهاد والعرف . أما النص فيشمل الكتاب والسنة ، وأما الاجتهاد فيشمل المصادر الفرعية عدا العرف . والقاعدة أنه لا اجتهاد مع النص ولا على خلافه ، وأنه

لا اعتبار للعرف إذا كان معارضاً لنص أو لقاعدة كلية ، وهذا من شأنه نفى التضارب بين الضوابط فى الحكم على سلوك الأفراد ، فلا يتصور فى المجتمع الإسلامى أن يختلف حكم السلوك باختلاف ضوابطه .

ويتبنى على ماتقدم أن العقل المجرد لا يُحسِّن شرعاً ولا يُقَبِّح ، فأحكام الشرع كلها لا تنفك عن مصادره ، وليس من بينها العقل المجرد[١٤] . وإذا كان بعض الفقهاء يردّدون أن صحيح المنقول لا يخالف صحيح المعقول فهم لا يقصدون بذلك تسليط العقل على النص والحكم له أو عليه فذلك هو الهوى ، ولكنهم يقصدون فحسب تأكيد معقولية النص وموافقته للفطر السليمة .

وحكم السلوك فى الشرع يتردد بين الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة . وكل أحكام الشرع ـ عدا العبادات المحضة والمقدّرات ـ معقولة المعنى ، فكل حكم فيه يحقق مصلحة للمخاطبين به جماعةً وآحاداً . وتنقسم المصالح فى الشرع ـ من حيث أهميتها ـ أقساماً ثلاثة : ضرورية وحاجيّة وتحسينية . والمعتبر فى تقرير هذه المصالح جملة العباد ، غير أن منها ما يكون خالصا لواحد بعينه من الآحاد . والطائفة الأولى من هذه المصالح هى وحدها التى تتعلق بها أحكام الوجوب والتحريم والندب والكراهة ، أما الثانية ـ وهى مصالح الآحاد أو حظوظهم ـ فتتعلق بها أحكام الإباحة فحسب ، لأن المباح هو ما خيِّر فيه بين الفعل والترك بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام ، فهو من هذا الوجه لا يترتب عليه أمر ضرورى فى الفعل أو فى الترك ولا حاجى ولا تكميلى من حيث هو جزئى ، فهو راجع إلى نيل حظ عاجل خاصة ، ولا أثر له على مصالح المجموع سلباً ولا إيجاباً[١٥] .

وبيان الحكم الشرعى لازم لتحديد المعروف والمنكر ؛ فالمعروف فى الشرع هو ما كان مطلوب الفعل على سبيل الوجوب أو الندب ، والمنكر ما كان مطلوب الترك على سبيل التحريم أو الكراهة . أما المباح فيخرج عن دائرة المعروف والمنكر فلا يوصف بأى منهما ، إذ يستوى فى الشرع فعله وتركه ، ويمكن تعريف المنكر فى الحسبة تعريفاً أعم وأخصر بأنه « فعل ما ينبغى تركه وترك ماينبغى فعله » . وعلة اعتباره منكراً أن فيه إخلالاً بمصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية ، وذلك وجه المفسدة فيه .

والقاعدة أن وصف المنكر لا يثبت للسلوك مجرداً ، لأن السلوك وإن كان ركن المنكر إلا أنه لايقع به وحده ، وإنما يقع المنكر باجتماع أمور ثلاثة هى تحقق ركنه وتوفر شروطه وانتفاء موانعه . ولكل منكر شروط يتوقف عليها وجوده وموانع تنفيه ، وتختلف الشروط والموانع باختلاف المنكر ، والمرجع فيها إلى الشرع وحده ، فهو الذى يحدد شروط كل منكر وموانعه . فإذا وجد ركن المنكر وتخلفت شروطه ، أو وجد ركنه وشروطه ولكن

قام مانع من موانعه لم يقم المنكر . وينبنى على ذلك أن السلوك الواحد يمكن أن يكون منكرا فى حال ومعروفا فى حال ومباحا فى حال ، وذلك تبعاً لما يحف به من ملابسات . وهذا يفرض على من يحتسب ألا يقف عند السلوك وحده لأنه بالرغم من أهميته غير حاسم . وعليه قبل أن يحتسب أن يتحقق يتكقق أيضاً من توفر شروط المنكر وألا يظهر له مانع من موانعه .

تداخل المعروف والمنكر :

يتداخل المعروف والمنكر فى بعض الأحيان تداخلا يكون من شأنه أن يؤدى منع المنكر إلى منع المعروف وأن يؤدى الإبقاء على المعروف إلى الإبقاء على المنكر ، والأمر فى الحالين ينطوى على حرج . ومن قبيل ذلك انقطاع الشخص للصوم والصلاة وتركه السعى لكسب رزقه ورزق من يعول ، وكذلك تصدقه بكل ماله وهو مدين لآخرين . ووجه الحرج أن المعروف مطلوب الفعل وأن المنكر مطلوب الترك وأن الطلبين يجتمعان فى وقت واحد على محل واحد . ويجب التسليم بأن تداخل المعروف والمنكر لايغير من طبيعة أحدهما ولا من حكمه ، فالمعروف رغم التداخل يظل معروفا والمنكر يظل منكرا . وحل الإشكال يكمن فى القاعدة التى تقضى بأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح . ولهذا تصح الحسبة على من أدى به فعل المعروف إلى ارتكاب المنكر لا بقصد منعه من عمل المعروف بل بقصد كفه عن عمل المنكر ، فيلزم الأول بالعمل ـ وهو عبادة أيضا ـ لكسب رزقه ورزق من يعول ، وله بعد ذلك أن ينفق فضل وقته فيما يشاء من ضروب العبادات ، ويلزم الثانى بالوفاء أولًا بديونه ثم له بعد ذلك أن يتصدق بفضل ماله على من يشاء(١٦) .

المنكر والمعصية :

كثيرا ما يقترن المنكر بالمعصية أو تقترن المعصية بالمنكر ، غير أن التلازم بينهما ليس أمرا تفرضه طبيعتهما ؛ فقد يرتكب الشخص منكرا ولا يكون مع ذلك عاصيا ، وقد يأتى المعصية دون أن يقع منه منكر . وعلة ذلك أن المنكر سلوك يخالف الأمر أو النهى ، أما المعصية فاعتقاد وقت السلوك بأنه يخالف الأمر أو النهى سواء أكان كذلك فى واقع الحال أو لم يكن . فليس من لوازم المنكر إذن أن يكون فاعله عالماً بوجه المخالفة ، وليس من لوازم المعصية أن يكون السلوك فيها منطويا على مخالفة . والحسبة إنما تجب بالمنكر لا بمطلق المعصية . فما لم تكن المعصية منكرا فلا حسبة فيها لأنها عندئذ تتمحض نية آثمة .

أما المنكر فالحسبة فيه واجبة فى كل حال ، سواء كان معصية أو لم يكن . ويترتب على ذلك أن من أقدم على ارتكاب فعل مباح فى ذاته لا يمنع منه ولو كان يعتقد خطأً حرمته . ونستعير لذلك مثالًا ضربه الغزالى فى الإحياء ، وهو مثال الأصمّ يجامع امرأة على قصد الزنا وهو لايدرى أن أباه زوجه إياها فى صغره وعجز عن تعريفه ذلك لصممه أو لجهله لغته ، فهو فى الإقدام على

إتيانها مع اعتقاده أنها أجنبية عاص ومعاقب على ذلك فى دار الآخرة ، إلا أن فعله مع ذلك لا يعد منكرا فى الشرع بل هو حلال فى ذاته فلا يمنع عنه[17] . ومثله من يختلس مالًا يظنه مال غيره وهو ماله ، ومن يدخل فى الليل دارا يظنها دار غيره وهى داره . وهذا ما يرجحه الغزالى ، فالأظهر عنده أن ما ليس بمنكر عند الله لا يمنع منه وإن كان منكراً عند الفاعل لجهله[18] .

ويترتب على ذلك أيضاً أن ما كان منكرا عند الله يجب المنع منه ولو كان الفاعل غير عاصٍ به أو كان ما أتاه لا يعد منكرا فى نظره[19] . فمناط الاحتساب كما يقول القرافى هو حدوث المفسدة وإن لم يكن فعلها عصياناً بسبب حال مرتكبها . فإذا حدثت وجب الاحتساب بمنعها [20] . ولا اعتبار عندئذ لأحوال الفاعل ، فهذه الأحوال إن كانت تؤثر فى وصف المعصية فإنها لاتؤثر فى وصف المنكر . ولهذا فإنه يستوى فى مقام الحسبة أن يكون فاعل المنكر مسلما أو غير مسلم ، مكلفا أو غير مكلف ، عالما أن مايأتيه منكر أو غير عالم ، سليم الإرادة أو معيبها ، ونفصل فيما يلى ما أجملناه .

(١) إسلام الفاعل ليس شرطا لاعتبار سلوكه منكرا :

لا خلاف أن الكفار مخاطبون بالإيمان ، لكن الخلاف فى خطابهم بالفروع كالصوم والصلاة والحج والزكاة ونحوها . وقد عنى فقهاء الأصول ببحث هذا الموضوع ولهم فيه عدة آراء : **أولها** أن الكفار غير مخاطبين بالفروع أصلًا ، **والثانى** أنهم مخاطبون بها مطلقاً ، **والثالث** أنهم مخاطبون بما عدا الجهاد ، **والرابع** أنهم مخاطبون بالنواهى دون الأوامر . على أن القائلين بالخطاب يصرحون بأن فائدته تضعيف العذاب للكفار فى الآخرة[5] ، أما فى الحياة الدنيا فلا يرتبون عليه أثرا ، فليس لولى الأمر أن يحمل الكفار على الأداء ولا أن يؤاخذهم على المخالفة ، لأن الإيمان شرط لصحة الأداء ، ومن أصول الشرع عدم الإكراه على الإيمان فلو جاز حمل الكفار على الأداء ومؤاخذتهم على تركه لكان معنى ذلك إكراههم على الإيمان وهو ممتنع شرعاً . ومن هنا كان قولهم إن فائدة التكليف تضعيف العذاب فى الآخرة .

والذى نطمئن إليه هو الرأى الأول ، فالكافر حال كفره غير مخاطب إلا بالإيمان ، فإن استجاب تحمل تبعاته وإن أبى لم يلزمه شيء منها[22] . ولذلك فإن بقاء الكافر على كفره هو معصيته الكبرى ، أما بقية أفعاله فلا حكم لها فى الشرع ، فهى لا توصف فيه بأنها معروف ولا منكر ، لأن وصف السلوك مشروط بتوجه الخطاب ، فكل من أغفله الحكم عند الخطاب فلم يوجه إليه أمرا ولا نهيا فإن ما يأتيه يخرج عن سلطان الحكم ، لا من حيث ما يترتب عليه من أثر فحسب ، بل وكذلك من حيث ما يلحقه من تكييف أو وصف . ذلك أن التكاليف الشرعية كلها ـ عدا الإيمان ـ لا يمكن أداؤها على وجهها إلا من مسلم ، ولما كانت صحة الأداء ضابط لتحديد المخاطب فإنه ينتج من

ذلك أن المسلم وحده هو المخاطب ، أما غيره فلا يشمله الخطاب ما لم يدخل فى زمرة المسلمين . وشبيه بذلك ما نلمسه فى الدول المعاصرة ، فلكل دولة تشريع يخاطب المقيمين على إقليمها ولاشأن له – كأصل – بمن يقيم فى خارجه ، فما يقع من هؤلاء لا حكم له فيه سواء وافقة أو خالفه ، فهو لايدخل فى عداد المباحات ولا المحظورات ، لأن الإباحة والحظر كلاهما حكم ، وهو يقتضى توجه الخطاب والفارق بين الإسلام والنظم الوضعية فى هذا الخصوص يكمن فى مناط الخطاب ، فهو الإيمان فى الأول والوجود فى الإقليم فى الثانية .

ومقتضى ماتقدم أن الكافر لا يعد عاصيا إذا خالف بسلوكه حكماً من أحكام الإسلام ، لأن من لا يتوجه إليه أمر ولا نهى لا يتصور منه عصيان . وكان مقتضى ذلك أيضاً أن لا يعد سلوك الكافر منكرا فى أى حال ، لأن المنكر سلوك على خلاف الأمر أو النهى ، ومادام الإسلام لا يأمر الكافر – بغير الإيمان – ولا ينهاه فليس لسلوكه حكم فيه ، وإنما المنكر الوحيد الذى ينسب إليه هو بقاؤه على الكفر(٢٣) .

غير أن هذه النتيجة غير صحيحة فى إطلاقها ؛ فهى إن صدقت بالنسبة للكافر غير المقيم فى دار الإسلام فإنها لا تصدق بالنسبة لمن يقيم فيها ، لأن الإسلام لا يدع غير المسلمين فى داره هملًا ، وإنما القاعدة فيه أن نتركهم وما يدينون ، وفيما عدا ذلك فإن لهم مالنا وعليهم ما علينا . ولهذا فليس للمسلم أن ينكر على المسيحى صومه وصلاته ولا تعظيمه للصليب لأن هذه الأمور عبادة محضة ، وليس له كذلك أن ينكر عليه شربه الخمر أو أكل لحم الخنزير لأن ذلك حلال عنده وليس فيه مساس بحق غيره ، وليس له من باب أولى أن ينكر عليه عدم قيامه بشعائر الإسلام لأنها عبادة تخالف معتقده ، فكل ذلك لايعد فى نظر الشرع منكرا متى وقع من غير المسلم ، ولهذا لا تجوز الحسبة فى شىء منه . أما ماعدا ذلك من أحكام فغير المسلم مأخوذ بها إن كان مقيما ، لا باعتبارها خطاباً مباشرا من الشرع له ، فقد بينا أنه غير مخاطب أصلًا إلا بالدخول فى الإسلام ، وإنما هو مأخوذ بتلك الأحكام باعتبارها أثرا لازماً للمقام فى دار الإسلام ، إذ يوجب الشرع على الجماعة المسلمة أن تفرض أحكامها على كل من يقيم فى دارها . وغير المسلم إذ يتحمل بهذه الأحكام فإنما يتحمل بها بإرادته لا بوصفها أحكاماً شرعية تلازمه ؛ فهو باختياره المقام فى دار الإسلام يحقق السبب الذى يجعله خاضعاً لتلك الأحكام . وكما أنه حقق السبب بإرادته فإن فى استطاعته أن يرفعه بإرادته ، وذلك بمفارقة الجماعة المسلمة والخروج من دارها . فإن هو أقدم على ذلك لم يكن للشرع حكم فيما يصدر عنه من فعل أو ترك(٢٤) .

وينبنى على ذلك أن كل سلوك من غير المسلم المقيم فى دار الإسلام فيه مساس بحق للجماعة أو لفرد فيها يعد منكرا موجبا للحسبة . فالقتل والضرب والسرقة

والقذف والغصب والإتلاف والرشوة والغش فى المعاملات والمطل فى سداد الدين والإقراض بالربا – كل ذلك يعد منكرا فى حق غير المسلم مثلما هو منكر فى حق المسلم. ولا يختلف الحكم ولو كانت بعض هذه الأفعال جائزة فى دين غير المسلم، لأن هناك فرقاً بين اعتقاده حِليّة الفعل وإتيانه إياه فى دار الإسلام بما ينطوى عليه من مساس بحقوق الجماعة أو بحقوق أفرادها . بل إن الحسبة تجب ولو كان من وقع عليه فعل المنكر على دين الفاعل ، وذلك كما فى حالة التعامل بالربا ، لأن أثر الفعل لا يقتصر عليهما بل يتعدى إلى غيرهما .

(٢) تكليف الفاعل ليس شرطا لاعتبار السلوك منكرا :

الراجح عندنا أن التكليف ليس شرطا لتوجه الخطاب ، ولكنه شرط للمسئولية عند عدم الانتهاء أو عدم الامتثال . فالصبى يعلم الصلاة عند سبع ويضرب عليها عند عشر ، ويقال أن ضربه عليها ليس ضرب تغرير بل ضرب تأديب ، والذى نراه أنه ضرب على كل حال ، ولو صح أن الخطاب غير موجه إليه ما جاز ضربه تعزيراً ولا تأديباً . وقد رد الإمام الغزالى على ذلك بقوله : فإن قيل فالصبى المميز مأمور بالصلاة قلنا : مأمور من جهة الولى والولى مأمور من جهة الله تعالى ، وذلك لأنه يفهم خطاب الولىّ ويخاف ضربه فصار أهلا له ، ولا يفهم خطاب الشارع ولا يخاف عقابه إذ لايفهم الآخرة[٢٥] . وهذا الرأى محل نظر من وجهين : الأول أن مطلوب خطاب الولى للصبى هو عين مطلوب خطاب الشارع له ، فهو فى الحالين أداء الصلاة ، وقد سلم الغزالى بقدرة الصبى على فهم خطاب الولى . وامتثاله له ، وهذا يوجب التسليم بقدرته على فهم خطابى الشارع وامتثاله له . أما الفارق بين الخطابين فينحصر فى جزاء المخالفة ، إذ يتمثل الصبى جزاء مخالفة الولى ولا يتمثل جزاء مخالفة الشرع ، وهذا الفارق على فرض صحته غير معتبر لأنه لا يتعلق بفهم ذات الخطاب وهو محل النزاع . أما الوجه الثانى فيتصل بحكم الشرع فى صلاة الصبى إذا امتثل لأدائها . والمتفق عليه أن صلاته قبل البلوغ قربة ، وكذلك صومه وحجه واحتسابه . واعتبار تلك العبادات قربة فى حقه يعنى أن امتثاله لأدائها طاعة ، فهى إذن معروف مطلوب على وجه الندب ، والندب حكم ، أى خطاب ، فدل ذلك على أن الصبى من أهل الخطاب[٢٦] .

والحق عندنا أن صفة « الإنسان » هى وحدها مناط الخطاب ، فكل من قامت به تلك الصفة كان أهلًا لأن يتوجه إليه أصل الخطاب . ومن كان كذلك صح الاحتساب عليه لإمكان وقوع المنكر منه ، سواء كان مكلفا أو غير مكلف . ولسنا نرى فى ذلك أى شذوذ لأن غاية الحسبة هى رفع المنكر لا عِقاب فاعله ، وإذا كان فعل غير المكلف – لعلة فى الفاعل – لا يوجب العقاب فإنه – لمعنى المنكر فيه أو المفسدة – يوجب الاحتساب . وهذا يعنى

أنه لا تلازم بين موجب الحسبة وموجب العقاب ، فيصح الاحتساب على من لايجوز عقابه . وذلك هو مذهب الغزالى فى الإحياء ، فقد صرح بأنه يشترط فيمن يحتسب عليه أن يكون بصفة يصير الفعل الممنوع منه فى حقه منكرا ، وأقل مايكفى فى ذلك أن يكون إنسانا ، ولا يشترط كونه مكلفا[٢٧] . ولهذا فهو يوجب على من رأى صبيا أو مجنونا يشرب الخمر أن يريق خمره ويمنعه ، وكذا إن رأى مجنونا يزنى بمجنونة أو بهيمة فعليه أن يمنعه منه[٢٨] .

غير أن ذلك لايعنى بالضرورة أن كل ما يعد منكرا فى حق المكلف يكون كذلك فى حق غير المكلف ، لأنه لا يكفى لقيام المنكر أن يوجد ركنه وهو السلوك ، بل يجب كذلك أن تتوافر شروطه وتنتفى موانعه . وبعض المنكرات لها شروط منها مايقتضى التكليف ، فلا يتصور وقوعها إلا من مكلف . ولهذا فقد اعتبر الغزالى الزنا وشرب الخمر منكرا فى حق المجنون والصبى ولم يعتبر ترك الصلاة والصوم منكرا فى حقهما ، وتردد فى اعتبار لبسهما الحرير منكرا[٢٩] . وما رآه الغزالى صحيح بوجه عام ؛ فالزنا ومثله القتل والضرب والسرقة والقذف وإتلاف مال الغير منكرات مطلقة ، بمعنى أنه لا يشترط فيمن تقع منه شروط خاصة ، ولذلك فهى واجبة المنع فى كل حال دون اعتداد بين الفاعل أو جنسه أو سنه أو سلامة عقله : أما ترك الصوم والصلاة وكذلك لبس الحرير فتنتمى إلى طائفة أخرى من المنكرات لا تقع إلا إذا قامت بفاعلها شروط خاصة تتعلق بحال أو أكثر من أحواله ، كدينه أو جنسه أو صحته أو ملاءته أو علمه أو عدالته أو حالة عقله . وهذه المنكرات على خلاف السابقة لا تقع من أى أحد ، بل ممن توفرت فيه شروطها وحده . فترك الجهاد منكر لاينسب إلا لمسلم قادر ، وعدم الحجج منكر لايقع إلا من مسلم قادر صحيح ، وترك ولاية القضاء منكر لا ينسب إلا لمسلم عدل عالم . والعقل شرط عام لوقوع تلك المنكرات . غير أنه يلزم فى بعضها كمال العقل أو العقل التكليفى ويجزىء فى سائرها العقل الطبيعى . فالولايات جميعا لا تسند إلا لمكلف ، فتركها منكر لا يقع من غيره ، وأمارة الجهاد والصلاة والصوم فإنها تجب على المكلف وتنصب لغيرة بشرط أن يكون قادرا على إدراك معنى العبادة فيها ، وهذا مايحققه العقل الطبيعى ، وهو أسبق فى زمنه من العقل التكليفى . ويترتب على ذلك أن ترك العبادات يختلف حكمه باختلاف حال الفاعل ، فإن كان مكلفا فالترك فى حقه منكر بإطلاق لوقوعه على أمر مطلوب على سبيل الوجوب ، وإن كان غير مكلف فله حالان ، حال يقوم فيها المنكر وأخرى لايقوم . فأما التى يقوم فيها المنكر فهى التى يتوفر فيها العقل الطبيعى لدى الفاعل ، ويتمثل المنكر فيها فى ترك المندوب ، وأما التى لايقوم فيها منكر فهى التى يتخلف فيها ذلك العقل فى حدوده الدنيا المعتبرة شرعا . والقاعدة فى الحسبة

أن مدارها على المنكر مطلقا ، أى فى كل صوره . كل ما هنالك أنه إذا كان المنكر قد خرق الوجوب أو التحريم فعلى المحتسب منعه بكل ما يسعه ، أما إن كان قد خاف الندب أو الكراهة فعلى المحتسب أن يحث فاعله على سلوك الأوْلى ولكن يمتنع عليه أن يبلغ حد القسر والإرغام ، لأن مسلك الفاعل وإن يكن على خلاف الأوْلى إلا أنه جائز شرعاً . وتطبيقا لذلك يصح الاحتساب على الصبى المراهق للبلوغ إذا لم يتعلم الصلاة أو لم يدرب نفسه على الصوم ، والاحتساب عليه يكون بنصحه وتوجيهه أو بلومه وتأنيبه ، أما الضرب فلا يجوز[٣٠] .

وتنبغى الإشارة إلى أن امتناع الحسبة على من افتقد العقل الطبيعى – لصغر أو جنون ليس مبناه عدم توجه الخطاب إليه وخروج فعله تبعا لذلك عن حكم الشرع ، ولكن مبناه تخلف شرط من شروط المنكر الذى ارتكب فعله وهو العقل . وإلا فالحسبة واجبة قِبَل من عُدم العقل لصغر أو جنون إذا أخذ فى العدوان على نفس غيره أو بدنه أو عرضه أو ماله ، وغاية الحسبة فى هذه الأحوال كفه عما أخذ فيه . وإنما جازت الحسبة هنا لأن العقل ليس شرطا فى هذا النوع من المنكر وامتنعت هناك لأنه شرط فيه .

(٣) جهل الفاعل بأن سلوكه منكر لا اعتبار له :

الجهل من حيث محله إما أن يكون جهلا بحكم الشرع أو بماهية الفعل أو بشرط من شروط المنكر ، وهو من حيث ملابساته إما أن يكون مغتفرا أو غير مغتفر . وللجهل أثره فى باب الجنايات على تفصيل لا يقتضيه المقام ، أما فى مجال الحسبة فهو عقيم فى كل أحواله ؛ فليس من شأنه أن يحول دون قيام المنكر والاحتساب على فاعله . وعلة التفرقة فى المجالين مفهومة ، فالعقاب جزاء ، وهو يفترض الإثم والجهل يؤثر فيه ، فكان طبيعيا أن يعتد بالجهل فى حدود وبشروط معينة فى مجال العقاب . أما فى مجال الحسبة فليس للجهل اعتبار ، لأن مدار الحسبة على المنكر وهو مفسدة ، وغاية الحسبة منعه . وهنا يكمن الفارق الجوهرى ؛ فالحسبة تتجه أساساً إلى المنكر القائم لدفعه أو لرفعه ولا تتجه إلى الفاعل لقمعه أو ردعه . وليس من شأن علم الفاعل أن يقيم المنكر أو ينفيه لأن وجه المفسدة فيه لا يتوقف إيجابا أو سلبا على علمه أو جهله . ولهذا فإن حديث العهد بالإسلام إذا شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير أو عقد على إحدى محارمه وهو يجهل حكم الشرع فى ذلك فإنه يرتكب منكرا يوجب الحسبة . ومثله من شرب عقب الفجر فى رمضان أو قبيل الغروب وهو يجهل طلوع الفجر أو يتوهم غروب الشمس . وذكر الغزالى أنه لو علق طلاق زوجته على صفة فى قلب المحتسب كمشيئة أو غضب أو غيره وقد وجدت هذه الصفة فى قلبه وعجز عن تعريف الزوجين ذلك ولكن علم وقوع الطلاق فى الباطن فإذا راه يجامعها فعليه المنع ، لأن ذلك زنا إلا أن الزانى غير عالم به والمحتسب عالم بأنها طلقت منه ثلاثا . ويضيف

الغزالى أن كونهما غير عاصيين لجهلهما وجود الصفة لا يخرج الفعل عن كونه منكرا[٣١] .

(٤) التدليس والإكراه لاينفيان المنكر :

يختلف التدليس والإكراه كل عن الآخر فى طبيعته ، ولكنهما يتفقان من حيث النتيجة والأثر فالتدليس ضرب من ضروب الغش والاحتيال يعمد إليه المدلس لإيهام الغير بأمر يخالف الواقع فيصدقه ، أما الإكراه فقهر لإرادة الغير بقصد حمله على إتيان مايكره . والجامع بين التدليس والإكراه أن كليهما يعيب الإرادة أو يفسدها ؛ ففى التدليس يأتى المدلس عليه سلوكاً لو علم حقيقة الواقع فيه ما أتاه ، وفى الإكراه يسلك المكره على نحو لولا ما تعرض له من إكراه ما أقدم عليه . وفى الحالين يعزى السلوك إلى إرادة من أتاه ، إلا أنها إرادة معيبة . وليس المقصود بالإكراه هنا ذلك الذى يعطل الإرادة تماماً ويشلها ، فذلك هو الإكراه المادى كما يسميه أهل القانون أو الملجىء كما يسميه فقهاء الشريعة ، وفيه يغدو المكرَه مجرد آلة أو أداة . وإنما المقصود بالإكراه هنا ذلك الذى يعيب الإرادة دون أن يلغيها أو يشلها ، وهو مايعرف بالإكراه الأدبى فى الفقه الوضعى أو غير الملجىء فى الفقه الشرعى . وفى هذا الإكراه تبقى حرية الاختيار قائمة إلا أنها تضيق كثيرا فيكون فى وسع المكرَه أن يتحمل الإكراه على مضض ويمتنع عن إتيان السلوك الذى ينجيه أو أن يرضخ للقوة المُكرِهة ويأتى السلوك خلاصا مما يحيق به ويتهدده . ولا محل للحديث عن المنكر حيث يكون الإكراه ملجئا ، لأن الإرادة عندئذ تكون غائبة ، وحيث تغيب الإرادة يمتنع تسمية الحركة العضوية سلوكاً ، وإذا امتنع السلوك فلا منكر لأنه ركنه . لكن المنكر يقوم مع الإكراه الأدبى أو غير الملجىء ، لأن الإرادة تظل قائمة رغم الإكراه الواقع عليها ، فهذا الإكراه يحد من حريتها لكنه لايلغيها ولا يعطلها ولهذا صح اعتبار السلوك رغم الإكراه إراديا . والتدليس كالإكراه من هذا الوجه .

وتطبيقا لذلك فإن من مزجت له الخمر بالماء ثم قدمت له على أنها ماء أو قدم له لحم الخنزير على أنه لحم ضأن فشرب وأكل على ظن أن ما تناوله حلال يعد فعله رغم التدليس منكرا . ومثله من هدده الغير بالقتل إن لم يشرب الخمر أو يأكل لحم الخنزير فشرب أو أكل . ففعل كل من الشخصين يعد فى الشرع منكرا لأنه محل نهى ، ولهذا تصح الحسبة فيه بل تجب . أما التدليس والإكراه فلا أثر لأى منهما على ثبوت وصف المنكر ، فكلاهما لايسقط النهى ولا يغير من طبيعة الفعل وإنما يقتصر أثره على رفع الإثم والعقاب ، لكن الفعل يظل منكرا وإن كان الفاعل غير آثم .

أقسام المنكر :

ينقسم المنكر أقساماً عدة تختلف تبعاً لاختلاف زاوية النظر :

(أ) فهو من حيث فاعله ينقسم إلى

منكر عام ومنكر خاص . فأما العام فهو الذى يقع من الجماعة كلها أو من عدد غير محصور منها ، كترك الأذان أو صلاة الجماعة أو الجمعة أو العيدين وكذلك التقصير فى إنشاء أو صيانة مايحتاج إليه المسلمون من طرق وجسور ومدارس ومساجد ومحاكم ودور علاج ، أو إهمال توفير مياه شربهم وريهم وتأمين سبلهم . وأما المنكر الخاص فهو الذى يقع من شخص معين أو من أشخاص محدودين ، كمطل المدين وعقوق الوالدين وغش السلع وتطفيف الكيل والميزان والتعامل بالربا وشرب الخمر والسرقة والقذف .

(ب) وينقسم المنكر من حيث جسامته إلى منكر واجب المنع ومنكر مستحب المنع . أما الأول فيشمل فعل المحرم وترك الواجب ، وأما الثانى فيشمل فعل المكروه وترك المندوب . والحسبة فى القسمين واجبة إلا أن وسيلتها تختلف ؛ فالأول يدفع بكل ما يحقق المنع ولو أدى الأمر إلى العنف والقهر ، وأما الثانى فالسبيل إلى منعه النصح والوعظ ، فإن استجاب الفاعل فيها ، وإلا ترك وشأنه لأن فعله جائز شرعاً فلا يصح إرغامه على الكف وإلا جعل الحلال حراماً .

كذلك فإن المنكر ينقسم من حيث جسامته إلى كبائر وصغائر ، وإلى معاص ومجرد مناكر ، والحسبة فى كل ذلك واجبة .

(جـ) وينقسم المنكر من حيث محله إلى منكر واقع على حق لله كترك الصوم والصلاة وارتكاب الزنا ، أو على حق للجماعة كتخريب مرافقها ، أو على حق لفرد كالعدوان على حياته أو سرقة ماله أو إتلافه . وقد يكون الحق المعتدى عليه خالصا لصاحبه أو مشتركا بينه وبين غيره . والحسبة واجبة فى كل حال ، إلا أنها تتوقف على الاستعداء إن كان محل العدوان يغلب فيه حق العبد وكان صاحب الحق وقت العدوان حاضرا وقادرا على الإذن والمنع .

(د) وينقسم المنكر من حيث مدى اتصاله بمحل العدوان إلى منكر لعينه ومنكر لغيره . فأما المنكر لعينه فهو ما تمحض عدوانا مباشراً على حق أو على مصلحة معتبرة شرعاً . ومنه القتل والسرقة والزنا وترك الصوم والصلاة والامتناع عن أداء الزكاة أو عن سداد الدين وأما المنكر لغيره فهو ما أفضى بحكم اللزوم أو المألوف إلى وقوع منكر من جنس ما تقدم وإن لم ينطو فى ذاته على مساس مباشر بحق للغير أو بمصلحة معتبرة فى الشرع . واعتباره منكرا هو من باب سد الذرائع . ومن قبيله الخلوة بأجنبية والوقوف فى طريق النساء وارتياد مجالس المنكر ومخالطة الأشرار وحيازة الخمر والمخدرات وعرض السلع المغشوشة للبيع وإبرام عقود الغدر ، فهذه الأفعال فى ذاتها لا تنطوى على إخلال ناجز بحق يحميه الشرع ، إلا أنها تفضى إلى ذلك حتماً أو غالبا ، ولهذا عدها الشرع منكرا تجب الحسبة فيه كما تجب فى المنكر لعينه سواء بسواء(٣٢) .

(هـ) وينقسم المنكر من حيث صورة

السلوك الذى يأتيه الفاعل إلى إيجابى وسلبى . أما الإيجابى فيتمثل فى « فعل » ، ويشمل المنكرات التى ينتهك فيها الفاعل قواعد التحريم أو الكراهة لأنها قواعد ناهية ، والسبيل إلى مخالفتها هو ارتكاب الفعل المنهى عنه . وأما السلبى فيتمثل فى « امتناع أو ترك » ، ويشمل المنكرات التى ينتهك بها الفاعل قواعد الوجوب أو الندب لأنها قواعد آمرة ، والسبيل إلى مخالفتها هو القعود عن إتيان الفعل المطلوب . ومن المنكرات الإيجابية الزنا والسرقة والربا وقول الزور ، ومن السلبية عدم الصلاة والصوم بغير عذر شرعى والامتناع عن أداء الشهادة وعن إغاثة الملهوف . ومن المنكرات ما يختلف حاله فيقع بالفعل تارة وبالترك أخرى ، وتلك هى المنكرات التى يكون التكليف فيها بتحقيق نتيجة أو بمنع حدوثها ، إذ يسع الفاعل أن ينتهك التكليف بالفعل أو بالترك وفقا لمقتضى الحال . فالأب راع فى بيته وهو مسئول عن أسرته ، فإذا حرض ولده على السرقة أو الكذب فإنه يرتكب منكرا إيجابيا ، أما إذا تغاضى عما يقع منه من سرقة أو كذب فإنه يرتكب منكرا سلبيا ، والمنكر فى الحالين واحد وهو الإخلال بواجب التربية . والقتل منكر يقع بالفعل غالبا وبالترك أو الامتناع أحياناً ، فمن يطعن غيره بسكين فى صدره فيودى بحياته يرتكب القتل بفعل إيجابى ، ومن يمنع الدواء عن مريض أو يرفض علاجه أو يضن بالطعام أو الشراب على جائع أو ظمآن فيؤدى ذلك إلى وفاته يكون مرتكبا للقتل بالترك أو الامتناع . والحسبة واجبة بمنع المنكر أيا كانت صورته ، كل ماهنالك أن وسيلة الاحتساب تختلف باختلاف صورة المنكر ، وتتحدد الوسيلة فى كل حال بحسبها .

(و) وينقسم المنكر من حيث المدى الزمنى الذى يستغرقه ارتكابه إلى وقتى ومستمر . فأما الوقتى فهو الذى يبدأ وينتهى فى فور واحد ، فهو لايشغل مساحة من الزمن عريضة ، ومنه الضرب والإتلاف وشهادة الزور . وأما المستمر فهو الذى يمتد فى الزمن فيشغل منه حيزا معتبرا وأغلب المنكرات السلبية منكرات مستمرة كمطل المدين وامتناع القاضى عن الفصل فيما يرفع إليه من دعاوى المسلمين وامتناع الولاة عن إنفاذ حكم الشرع فيما يعرض لهم من أمور . ومن المنكرات الإيجابية ما يكون مستمرا كحيازة الخمر والمخدرات والمسروقات وتربية الخنازير وعرض السلع الفاسدة للبيع واكتناز الذهب والفضة ولبس الرجال للحرير . ومما تجب الإشارة إليه أن توقيت المنكر واستمراره مناطه السلوك لا النتيجة ، ولهذا يعد القتل فى عامة أحواله منكرا وقتيا ولو أن نتيجته ــ وهى الوفاة ــ مستمرة ، وكذلك الجرح ولو خلّف عاهة مع أن العاهة مستمرة . والسرقة منكر وقتى لأن فعلها الاختلاس وهو لا يمتد فى الزمن مع أن نتيجته وهى احتياز المسورق مستمرة . ولهذا التقسيم أهمية خاصة فى الحسبة ، لأنها لا ترد إلا على منكر قائم وقت الاحتساب ، وغايتها منعه . فإذا كان المنكر

قد انصرم فلا حسبة فيه وكل مايمكن عمله هو عقاب فاعله إذا توفرت الشروط اللازمة لذلك . وأكثر ماتكون الحسبة فى المنكرات المستمرة لأن امتداد وقتها يسمح بشهودها والاحتساب فيها . غير أن الحسبة مع ذلك ممكنة فى المنكرات الوقتية وإن كان انقضاؤها فور البدء فيها فى كثير من الأحيان دون الاحتساب فيها .

المبحث الثانى
شروط المنكر الموجب للحسبة

تمهيد:

الحسبة لا تجب فى كل منكر ، بل يقتصر وجوبها على المنكرات التى تستوفى شروطا معينة . ولا ينبغى الخلط بين الشروط اللازمة لوجود المنكر والشروط اللازمة للاحتساب فيه . فالمنكر هو الموجب ـ بكسر الجيم ـ والحسبة هى الموجب ـ بفتحها ـ ولكل منهما شروط يتوقف عليها وجوده أو وجوبه . وإذا كان صحيحاً أن الحسبة لا تجب إذا لم يستكمل المنكر كل شروطه فليس من اللازم وجوبها إذا استكمل المنكر شروط وجوده ، بل ينبغى كذلك أن تستكمل الحسبة بدورها شروط وجوبها . وهى عديدة ، منها ما يتصل بمن يلزمه الوجوب ، ومنها مايتصل بفاعل المنكر ، ومنها ما يتصل بذات المنكر . والبحث هنا ليس فى الشروط اللازمة لوجود المنكر ، بل فى شروط المنكر اللازمة لإيجاب الحسبة فيه . وقد حصر الفقهاء هذه الشروط فى ثلاثة ، أولها أن يكون المنكر حالاً ، والثانى أن يكون ظاهرا ، والثالث أن يكون معلوما بغير اجتهاد .

الشرط الأول : حلول المنكر :

يشترط الفقهاء فى المنكر الموجب للحسبة أن يكون حالا أو ناجزا ، أى قائما وقت الاحتساب وهذا الشرط تمليه وظيفة الحسبة ، فهى إنما شرعت لرفع المنكر ، وهذا يقتضى أمرين : وقوعه وبقاءه . وقد فرض الفقهاء للمنكر أحوالاً ثلاثة[٣٣] :

إحداها أن يكون فاعله قد فرغ منه ، وفى هذه الحالة لاتجوز الحسبة حتى وإن خشى عود الفاعل إلى تكرار المنكر ، لأن الحسبة إنما جُعلت لرفع المنكر ، أى لمنع استمراره ، لا للوقاية من تكراره . فالوقاية من التكرار سبيلها العقاب وليس الاحتساب . ولا يعنى ذلك حظر وعظ الفاعل ، غير أن هذا الوعظ يدخل فى عموم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولكنه لايعد من الحسبة بمفهومها الاصطلاحى ، لأنه لا يهدف إلى كفّ الفاعل عما يفعل ، بل إلى نهيه عن تكرار الفعل فى المستقبل .

والثانية أن يكون المنكر قائما وصاحبه عليه عاكفاً ، وفى هذه الحالة تكون الحسبة واجبة .

والثالثة أن يكون المنكر متوقعاً ، وحكم هذه الحالة كحكم الحالة الأولى ، فلا يجوز الاحتساب فيها . وفى ذلك يقول الغزالى : من عُلم بقرينة حاله أنه عازم على الشرب فى ليلته فلا حسبة عليه إلا بالوعظ ، فإن أنكر عزمه عليه لم يجز وعظه أيضا ، فإن فيه إساءة ظن بالمسلم ، وربما صدق فى قوله ، وربما لا يقدم على ماعزم عليه لعائق[٣٤] . وعندنا أن الوعظ الجائز

فى هذه الحالة ـ كالوعظ الجائز فى الحالة الأولى ـ ليس وعظ الحسبة بل هو من عموم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لأن الحسبة حتى فى أدنى مراتبها لاتنفك عن المنكر ، إذ هو مناطها ، فإذا لم يكن ثم منكر لم تجز الحسبة أصلا .

فالقاعدة إذن أن موجب الحسبة هو المنكر الواقع لا المنكر الذى لم يقع بعد ولا الذى وقع وانصرم .

تداخل المنكر الواقع والمتوقع :

يدق الأمر بالنسبة إلى معنى الوقوع وضابطه ، فهل يشترط لوقوع المنكر أن يبدأ الفاعل فى مقارفة السلوك المكون له بحيث تمتنع الحسبة قبل ذلك ولو ثبت فى يقين المحتسب أو غلب على ظنه من قرائن حال قائمة أن المنكر واقع لا محالة ؟ .

يقتضى الجواب عن هذا السؤال تعقب المراحل المختلفة التى يمر بها المنكر . فهو ـ كأى نشاط إنسانى إرادى ـ يمر فى العادة بجملة مراحل ، أولاها مرحلة التفكير واتخاذ القرار ، والثانية مرحلة التجهيز والتحضير ، والثالثة مرحلة البدء فى التنفيذ .

أما المرحلة الأولى فلا منكر فيها ولو قامت على ثبوتها قرائن حال ، لأن التفكير والتقرير نشاط نفسى خالص ، والمنكر نشاط مادى ، أى حركة جوارح . فمهما تدنس فكر المرء أو ساءت نواياه فلا منكر فى ذلك إلا أن ينقلب فكره أو عزمه عملًا . ولهذا لا تجوز الحسبة على من دلت شواهد الحال على اعتزامه ارتكاب المنكر ، لأن اعتزام المنكر ليس بمنكر(٣٥) .

وأما المرحلة الثانية وهى التجهيز والتحضير فالأصل أنه لاحسبة فيها لامتناع المفسدة فى الفعل من جهة ولخفاء نية ارتكاب المنكر لدى الفاعل من جهة أخرى . غير أن الأمر يختلف إذا أفصح الفاعل عن نيته أو دلت عليها قرائن ، إذ تكون الحسبة عندئذ واجبة ، وذلك تأسيسا على أن مايتذرع به الشخص لارتكاب المنكر فهو منكر . ولهذا يتعين الاحتساب على من شوهد وهو يتسلل إلى بيت غيره ليسرقه أو يغش طعاما ليبيعه أو يخلو بأجنبية ليزنى بها أو يزور سندا أو يزيف نقداً ليستعمله أو يروجه . وعلة الوجوب هنا هو المنكر المرتكب لا المرتقب أو هو المنكر الواقع لا المتوقع . فدخول بيت الغير بدون إذنه وغش الطعام بقصد بيعه والخلوة بالأجنبية والتزوير والتزييف ، كل ذلك منكر فى نفسه سواء اجتزأ به الفاعل أو أتبعه بمنكر غيره . وكون الأول منكرا يكفى لجعل الحسبة فيه واجبة . بل إن الحسبة تجب كذلك على من اعتزم سرقة بيت فعاينه واختار لدخوله أضعف منافذه وأعد مايلزم لفتحه ورصد حركة أهله وحدد الوقت المناسب لاقتحامه . فما أتاه الفاعل وإن لم يكن منكرا فى نفسه إلا أنه منكر لغيره . وهو كذلك عند الله ويجب أن يكون كذلك عند الناس متى أفصح الفاعل عن قصده أو دلت على هذا القصد قرائن حال . ولا يقال أن الحسبة هنا تكون قد وجبت لدفع منكر وشيك الوقوع أو منكر مستقبل وهو التجهيز أو الإعداد له ،

بل الصحيح أنها وجبت لدفع منكر ناجز وهو ما أتاه الشخص فعلًا . وقد أشرنا من قبل إلى السند الشرعى لذلك وهو اتفاق العلماء على أن للوسائل حكم المقاصد ، وأنه إذا اتخذ الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة كان منكرا واجب المنع(٣٦) .

أما المرحلة الثالثة فلا خلاف فى وجوب الحسبة فيها ، بل إنها المجال الطبيعى للحسبة ، لأن الفاعل فيها يحقق جانبا من السلوك المكون للمنكر . وليس من لوازم الحسبة أن يكتمل المنكر، لأن كل جزء من فعله يصدق عليه وصف المنكر وهو مناط الحسبة . بل إن اكتمال المنكر كثيرا مايحول دون الحسبة فيه لما هو معلوم من أن الحسبة لاتجوز إذا كان المنكر قد فرغ منه فاعله . ولذلك فالحسبة تجب دائما بمجرد الشروع فى المنكر .

تداخل المنكر الواقع والمنكر المنصرم :

القاعدة فى الحسبة أنها تظل واجبة مادام المنكر قائماً ، فإذا زال زال الوجوب . وضابط الدوام فى المنكر كما ذكرنا هو السلوك لا نتيجته ؛ فالمنكر يظل قائما ما بقى الفاعل عاكفا على سلوكه ــ فعلًا كان أو امتناعاً ــ فإذا فرغ منه زال المنكر ولو بقيت آثاره قائمة . فإذا اغتصب شخص مالًا لغيره فهذا منكر يظل قائماً ولو دام الغصب سنين ، والاحتساب فيه واجب فى كل وقت حتى يكف الغاصب عن غصبه ، أما إذا أحدث شخص بغيره جرحا تخلفت عنه عاهة مستديمة فإن الاحتساب بعد الجرح يمتنع ، لأن الجرح هو السلوك وقد انتهى ، وبانتهائه زال المنكر ومن هنا كان القول بامتناع الحسبة فى المنكر المنصرم .

إلا أن المنكرات فى كثير من الأحوال تتوالى فيكون بعضها سببا لبعض أو من لوازمه وإذا كان فراغ الفاعل من منكر يحول دون الاحتساب عليه فيه فإنه لا يحول دون الاحتساب عليه فى غيره . وذلك شأن بائع اللبن إذا ماخلط بالماء باللبن ، فهذا الخلط منكر يجب على من يراه أن يحتسب بمنعه ، أما بعد تمامه فلا حسبة فيه لاستحالة منعه بعد أن وقع . لكن حيازة اللبن المغشوش بقصد بيعه منكر آخر يتعين منعه ، والحسبة فيه واجبة على من يراه ، وكذلك عرض هذا اللبن للبيع ونفس بيعه . فهذه كلها منكرات توالت وفاعلها واحد ، وانقضاء أحدها لايمنع الاحتساب فى غيره . وكذلك الشأن فيمن يسرق مالا من غيره ، فالسرقة منكر يجب الاحتساب فيه بمنعه ، فإذا وقع كانت حيازة المسروق منكرا آخر يتعين منعه ، والاحتساب فيه ــ باسترداد المسروق وإعادته إلى ربه ــ لا يعتبر احتساباً فمنكر السرقة الذى انصرم بل فى منكر الحيازة القائم . وبهذا يزول اللبس وتسلم القاعدة العامة ، وهى أن الحسبة لاتكون إلا فى منكر قائم لا فى منكر منصرم .

الشرط الثانى : ظهور المنكر :

يشترط الفقهاء فى المنكر الموجب للحسبة أن يكون ظاهراً . وهذا الشرط

مطلوب لا لعلة فى المنكر تجعله قمينا بالمنع ، فكل منكر واجب المنع بحسب الأصل سواء كان ظاهراً أو مستتراً ، وإنما الظهور شرط أملته قواعد الشرع التى تصون الحياة الخاصة وتجعل انتهاك حرمتها منكرا بل إثما كبيراً . وقد وازن الفقهاء بين مصلحة الجماعة فى تعقب كل منكر ودفعه ومصلحتها فى صيانة الحياة الخاصة إذا كان الكشف عن المنكر فيه هتك لحرمتها ثم رجحوا الثانية على الأولى فاشترطوا الظهور فى المنكر الموجب للحسبة تأكيدا لما هو معلوم من أن الغاية فى الإسلام لا تبرر الوسيلة . ويقول الغزالى تعليلا لهذا الشرط : أمرنا بأن نستر ماستر الله وننكر على من أبدى لنا صفحته(٣٧). والأمر الذى عناه الغزالى مستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام : « من أتى شيئاً من هذه القاذورات فليستتر بستر الله ، فإنه من يبد لنا صفحته نقم حد الله عليه » . فهذا الحديث يفيد الأمر ضمنا بعدم هتك الأستار كشفا عما يرتكب من منكرات .

معنى الظهور :

ليس المراد بظهور المنكر ذيوعه وشيوعه أو افتضاح أمره بالنسبة للكافة ، بل المراد تمكن الغير من شهوده ولو كان الغير واحداً . فمن دخل بيتا بإذن صاحبه فرآه على منكر فإن شرط الظهور يكون متحققا وتكون الحسبة عندئذ واجبة(٣٨).

ومناط الظهور هو إدراك الغير للمنكر إدراكا مباشرًا . ولا يتخصص هذا الإدراك بطريق معينة ، بل كل مايؤدى إليه معتبر . وتتسع طرائق الإدراك للحواس الخمس ، وهى السمع والبصر واللمس والشم والذوق . ويختلف إدراك المنكر باختلاف طبيعته وحاله فمن المنكرات مايُدرك بحاسة معينة ومنها مايدرك بغيرها ، ومنها مايدرك بحاسة فى حال وبأخرى فى حال ، ومنها ما يدرك بأكثر من حاسة فى ذات الحال . وكل الحواس فى هذا المقام سواء لأن كلا منها يؤدى إلى الإدراك وهو مناط الظهور .

ولا يلزم فى الإدراك أو العلم الذى يتوفر به شرط الظهور أن يبلغ حد اليقين ، بل يكفى لذلك غالب الظن ، والضابط فيه مجرى العادات ، فيخرج بذلك مطلق الظن كما يخرج الشك . والشك هو استواء طرف العلم بالشىء والجهل به ، أما الظن فهو رجحان طرف العلم بغير دليل أو بدليل فاسد . ويرى الغزالى تطبيقا لذلك أنه إذا رأى فاسق وتحت ذيله شىء فإن فسقه لايدل على أن الذى معه خمر ، إذ الفاسق محتاج أيضاً إلى الخلّ وغيره ، ومن المحتمل أن يكون مامعه خلّا أو غيره ، فلا يجوز أن يستدل بإخفائه وأنه لو كان خلّا لما أخفاه ، لأن الأغراض فى الإخفاء مما تكثر(٣٩). ولهذا فإنه يتعين لظهور المنكر أن يكون هناك دليل أو أمارة يتحقق به العلم القاطع أو الظن الغالب .

والعلم القاطع بقيام المنكر يحققه الإدراك الحسى الكامل له ، أما الظن الغالب فيثمره الإدراك الحسى فى شق . والاستدلال العقلى فى شق . ومن أمثلة العلم القاطع أن يرى الشخص رجلا قد أوثق غيره وهمَّ بقتله ، أو يسمع من يقذف غيره أو يسبه ، أو يشم رائحة الخمر تنبعث من كأس يراها أمام غيره ، فهذا إدراك حسى كامل للمنكر لا يقتضى

استدلالًا عقليا للتيقن من وقوعه . ومن أمثلة الظن الغالب أن يلمح شخصا يعدو وبين يديه طفل وامرأة تعدو فى أثره وتستغيث بالناس ليردوا عليها طفلها ، فهذه واقعة لا يقطع الحس وحده بأنها منكر لاحتمال أن يكون طفله ، لكن الحس والاستدلال العقلى السليم معا يسمحان باعتبارها منكرا فى غالب الظن .

محل الظهور :

الظهور وصف يتعلق بالمنكر ذاته لا بمرتكبه ، فإذا ظهر المنكر وجبت الحسبة فيه سواء كان مرتكبه معلوما أو غير معلوم[٤٠] . ولهذا تجب الحسبة على من عثر فى الصلاة على مخدر مخبوء ، كما تجب على من رأى طفلا مخطوفا محبوسا فى منزل مهجور أو على آلة تصوير مخبوءة فى مكان خفى لرصد أوضاع جيش المسلمين . ولا تتوقف الحسبة فى هذه الأحوال على ظهور الفاعل نفسه ولا على معرفته ، إذ هى تتجه أساساً إلى المنكر بقصد منعه لا إلى الفاعل بقصد عقابه ، وإذا اتجهت إلى الفاعل فى بعض الأحيان فإن ذلك لا يكون مقصودا لذاته ، بل باعتباره لازما لدفع المنكر ، فإذا أمكن دفعه دون التعرض لفاعله لم يجز التعرض له .

وظهور المنكر يقتضى ظهور كل ما يتحقق به وجوده ، فلا يكفى أن يظهر السلوك وهو ركن المنكر ، بل يجب كذلك أن تظهر شروطه التى يتوقف عليها وجوده ، سواء كانت شروطا إيجابية يلزم وجودها لوجوده أو سلبية يلزم عدمها لوجوده ، وهذه هى الموانع . ذلك بأن السلوك قد يكون ظاهرا وبعض تلك الشروط غير ظاهر فيكون المنكر غير ظاهر فى الجملة . وهذا يعنى أن الظهور لا يقصد به ظهور السلوك وحده ، بل ظهور كونه منكرا .

وضابط الظهور عندنا لايختلف سواء تعلق الأمر بركن المنكر ـ وهو السلوك ـ أو بشروطه أو موانعه ، فلا بد أن يبلغ العلم بكل منها حد اليقين أو الظن الغالب فى الأقل . غير أن بعض الفقهاء يعتدّون بما دون ذلك بالنسبة للمانع . ومؤدى رأيهم أن الشك فيه أو الظن بوجوده يحول دون ظهور المنكر ويمنع بالتالى من الحسبة فيه .

فقد ذكر الماوردى أن من ترك صلاة الجماعة من آحاد الناس أو ترك الآذان والإقامة لصلاته فلا اعتراض للمحتسب عليه إذا لم يجعله عادة وإلفاً ، لأنها من الندب الذى يسقط بالعذر إلا أن يقترن به استرابة أو يجعله إلفا وعادة[٤١] . وذكر شيخنا على الخفيف أنه ليس يتوجه المحتسب باحتسابه إلى شخص لاحظ أنه لم يصل الجمعة أو العيد لأن ترك ذلك قد يكون لعذر مبيح لهذا شرعا[٤٢] . وهذا الرأى فيما نرى محل نظر ، لأن المنكر إذا ظهر فعله وشروطه فقد ظهر كونه منكرا ، ولاينتفى الظهور باحتمال وجود المانع لأن الأصل عدمه ، فعدمه ظاهر بحسب الأصل ولذلك فإن احتماله لايقدح[٤٣] . أما إذا ظهر ما يعارض هذا الأصل أو كان المعارض معلوما على سبيل القطع أو فى

غالب الظن فهنا فقط يكون المنكر غير ظاهر بل غير قائم . ومن قبيل ذلك أن يرى بالشخص زمانة تقعده عن السعى إلى مكان المسجد أو يكون معهودا صلاحه بحيث يغلب على الظن أن امتناعه عن صلاة الجماعة أو العيد إنما هو لعذر حابس .

نسبية الظهور :

ظهور المنكر ذو طبيعة مزدوجة ، فهو ليس شرطا موضوعيا خالصا ، ولكنه شرط موضوعى وشخصى معاً . وعلة ذلك أن للظهور طرفين : أمر يظهر وشخص يتحقق له الظهور ، ولا يلزم من ظهور المنكر لشخص أن يكون ظاهرا لكل شخص ؛ فقد يظهر لواحد ويخفى عن غيره . ومن هنا كانت نسبية الظهور ؛ فهو يثبت لمن أدرك المنكر دون سواه ، وهذا الشخص وحده هو الذى تلزمه الحسبة ، أما غيره فلا تجب عليه . ولا تندب له .

وليس المراد بالإدراك الذى هو مناط الظهور مطلق العلم بقيام المنكر ، وإنما المراد به الإدراك المباشر عن طريق إحدى الحواس . أما العلم المكتسب بالتلقى عن الغير فلا يعدُّ إدراكا مباشراً ولا يتحقق به شرط الظهور[٤٤] . ولا يختلف الأمر عندنا ولو كان الغير من الثقاة العدول . ومع ذلك فالغزالى يرى أن المحتسب إذا أخبره عدلان ابتداء من غير استخبار بأن فلانا يشرب الخمر فى داره وبأن فى داره خمراً أعده للشرب فله إذ ذاك أن يدخل داره ولا يلزمه الاستئذان ، ويكون تخطّى ملكه بالدخول للتوصل إلى دفع المنكر[٤٥] .

وهذا الرأى فيه نظر ، لا من جهة أن للدار فى هذا المثال حرمة مطلقة يمتنع على ولى الأمر بسببها أن يدخلها بدون استئذان ، بل من جهة اعتبار هذا الدخول من صميم الحسبة . فالحسبة لم تجب لدفع المنكر مطلقا بل لدفع المنكر الظاهر فقط ، فإذا كان المنكر غير ظاهر لأحد فلا حسبة فيه أصلًا ، وإذا ظهر للبعض لزمت الحسبة هذا البعض ، أما من لم يظهر له المنكر فلا يجوز له أن يحتسب ولو أخبره عدلان بظهور المنكر . ولا يعترض بأنه إذا كانت الحدود نفسها ـ فيما عدا الزنا ـ تثبت بشهادة العدلين فكيف لا يثبت ظهور المنكر بشهادتهما ، فهذا الاعتراض مردود بأن هناك فرقاً بين ثبوت المنكر وظهوره . فلو كان المراد عقاب فاعله لأجزأ فى ذلك العدلان لأن شهادتهما تكفى شرعاً لثبوته ، أما إذا كان المراد الاحتساب على فاعل المنكر فالعدلان لا يكفيان لأن شهادتهما وإن حققت ثبوت المنكر فإنها لا تحقق ظهوره للغير . وقد ذكرنا من قبل أن الحسبة لا تجب على كل الناس لمجرد ظهور المنكر لبعضهم ، بل تجب فقط على من ظهر له المنكر من بينهم ، وشهادة العدلين لا تغير من طبيعة الأشياء ، لأن الإدراك لا يستعار . والقاعدة أنه إذا كان القاضى ممنوعا من القضاء بعلم نفسه فالمحتسب على خلافه ممنوع من الاحتساب بعلم غيره ، لأن الأول يقضى بناء على الثبوت . والثانى يحتسب بناء على الظهور . على أن ذلك لايقتضى حظر دخول المساكن مطلقا

بشهادة العدلين إذا ما شهدا بوقوع منكر فيها ، بل يصح دخولها بشروط تختلف باختلاف الحال . ومن هذه الشروط ما يتصل بمن له حق الدخول ، ومنها ما يتصل بسبب الدخول وليس فى الشرع بيان مفصل لتلك الشروط ، وإنما يحددها ولى الأمر باجتهاده فى ضوء القواعد الكلية ، وعلى رأسها أنه إذا تعارضت مصلحتان حُصلت أعلاهما وإن فاتت الدنيا ، وإذا تعارضت مفسدتان دفعت أعلاهما وإن وقعت الدنيا . وإذا كان المنكر غير ظاهر للمحتسب المنصّب وقام من الأسباب مع ذلك مايقتضى دخول المسكن فإن ذلك لا يكون بقصد منع المنكر أساساً ــ لأنه غير ظاهر للداخل وإن كان معلوما له بشهادة غيره ــ بل يكون بقصد كشفه ، فإذا اكتشفه كان له أن يحتسب بمنعه . فالحاصل أن العلم بوقوع المنكر ولو كان من ثقة لا يعد ظهورا للمنكر ، لأن الظهور لا يتحقق إلا بالإدراك الحسى . ولذلك فالعلم بمجرده لا يوجب الحسبة ، أى منع المنكر(٤٦) ، ولكنه يبرر السعى للتحقق من قيامه ، وذلك غير مسموح به لكل أحد ولا هو مطلق بغير قيد . وعلى أى حال فالسعى لكشف المنكر ــ حتى عند جوازه ــ ليس من صميم الحسبة ، ولكنه إجراء حقق أحد شروطها وهو الظهور ، ولنا عودة إلى هذا الموضوع بعد قليل .

وقت الظهور :

الأصل أن الوقت الذى يعتد به فى ظهور المنكر هو الوقت الذى يراد فيه الاحتساب ، فإذا ظهر المنكر فلم يحتسب فيه أحد حتى انصرم فالمتفق عليه أن الحسبة فيه لا تجوز بعد انصرامه . لكن الأمر يدق حين يظهر المنكر ثم يحتجب قبل أن يحتسب على فاعله ، فهل يمتنع الاحتساب بعد الاحتجاب بناء على أن المنكر لم يعد ظاهراً والظهور شرط الوجوب ، أو يثبت الاحتساب رغم الاحتجاب بناء على أنه مادام المنكر قد ظهر فإن الاحتساب فيه يكون قد وجب ويظل الوجوب قائما حتى وإن لم يعد المنكر ظاهراً ؟ .

الرأى عندنا أن الظهور شرط لوجوب الحسبة لا لاستمرار وجوبها ؛ فالوجوب يتوقف على الظهور ولكنه لا يدور معه . وعلة ما نراه أن المنكر من حيث هو منكر واجب المنع فى كل حال باعتباره مفسدة ، سواء كان ظاهرا أو مستترا ، وإنما جعل الظهور شرطاً لوجوب الحسبة من أجل حرمة الحياة الخاصة لآحاد الناس . فإذا ما أطلّ المنكر بعنقه وبدت للغير صفحته دون أن تهتك أستار هذه الحرمة فقد تحقق موجب منعه ، ولا يرتفع الوجوب بعد ثبوته باحتجاب المنكر وإنما يرتفع بارتفاعه . يؤكد ذلك أن الحسبة لم تشرع بقصد حمل الناس على ستر المنكر بل شرعت لمنعه . ولو صح أنها شرعت لستره لساغ القول بدوران الوجوب فيها مع ظهور المنكر ، أما وقد شرعت لمنعه فإن المنع يكون متعينا متى ظهر المنكر ، سواء ظل ظاهرا أو احتجب ، لأن الظهور شرط فى الموجب وليس هو عين الموجب(٤٧) .

ويترتب على ذلك أن من شوهد بين يديه خمر أو مخدر وجب الاحتساب عليه ولو دس ما معه فى طيات ثوبه ، ويجب الاحتساب كذلك على من خطف طفلا أو مالًا لغيره ثم شوهد وهو يعدو به حتى اختفى فى بيته .

وخلاصة ما تقدم أن احتجاب المنكر بعد ظهوره ليس له حكم زواله ، فهو لا يحول دون الحسبة فيه . ولا وجه للقول بأن الحسبة قد تؤدى إلى هتك الأستار وهو مايحظره الشرع ، فهذا القول مردود بأن الهتك غير محظور بإطلاق ، وإنما المحظور هو الهتك الذى يتخذ ذريعة للكشف عن منكر غير ظاهر لأنه مفسدة مؤكدة من أجل مصلحة مظنونة . أما بعد ظهور المنكر فالأمر يختلف لأن الهتك ـ إذا اقتضته ضرورة الاحتساب ـ لا يقع من أجل الكشف عن المنكر ، بل تعقبا له بعد ظهوره وبقصد منعه ، وتلك مصلحة مؤكدة .

ظهور المنكر واستظهاره :

ظهور المنكر إما أن يكون تلقائيا أو غير تلقائى . ويكون تلقائيا إذا تعمد الفاعل الجهر بمنكره أو لم يحتط لستره وكتمانه فوقع تحت حس الغير وإدراكه ، وتلك هى الصورة المثلى للظهور ومن قبيله قذف وتحميل البهيمة فوق ما تطيق . غير أن المنكر قد يقع فى غير علن لكنه لظروف خاصة يظهر للغير ، وهنا يدق الأمر : فهل العبرة فى وجوب الحسبة بظهور المنكر مطلقا بغض النظر عن سبب ظهوره وعن موقف فاعله ، أو يشترط لوجوبها أن يكون الفاعل مجاهرا بمنكره أو فى الأقل غير مبال خفى المنكر أو ظهر بحيث تمتنع الحسبة لو تبين أنه كان حريصا على ستره ؟ .

السائد عند جمهور الفقهاء أن من ستر منكرا فليس لأحد أن يهتك ستره مالم يعلم ذلك عن ثقة وبشرط أن يكون فى المنكر انتهاك لحرمة يفوت استدراكها ، كأن يخبر من يوثق بصدقه أن رجلا خلا برجل فى بيته ليقتله أو بامرأة ليزنى بها ، ففى هذه الحال يصح كشف المنكر ومنعه حذوا من فوات مالا يستدرك من ارتكاب المحظورات[٤٨] .

وهذا القول فيه إجمال لا يغنى عن التفصيل لأن أسباب الظهور ـ رغم حرص الفاعل على ستر منكره ـ كثيرة ؛ فقد يقع الظهور عرضا لسبب يرجع إلى الفاعل نفسه أو إلى غيره أو إلى ظرف خارج عن كليهما . وقد يكون الظهور متعمدا من جانب الغير بفعل مقصود به كشف المنكر ، فهل يصح القول ـ مع تعدد الفروض واختلافها ـ بوجوب الحسبة فى كل الأحوال أو يقتصر الوجوب على بعضها ؟

والأمر الذى لا خلاف فيه أن الحسبة تكون واجبة إذا ظهر المنكر على يد فاعله سواء كان ذلك مقصودا أو غير مقصود من جانبه . فمن عثرت قدمه أثناء سيره فسقطت حقيبة من يده وتناثر ما فيها واتضح أنها مواد مخدرة كانت الحسبة عليه

واجبة . ولا خلاف كذلك فى وجوب الحسبة إذا كان ظهور المنكر ناشئا عن قوة قاهرة كمن وضع حقيبة على ظهر سيارة ثم أسرع بها فاشتدت الريح فطوحت بها فسقطت على الأرض وبان ما فيها من مواد مخدرة ، فالحسبة فى هذه الحالة أيضا تكون واجبة .

أما إذا كان المنكر قد ظهر بفعل من جانب الغير فالقاعدة أنه إذا كان لم يقصد بفعله كشف المنكر ولكن الفعل مع ذلك أظهره فإن الحسبة تكون واجبة على من كان سببا فى ظهور المنكر وعلى غيره ممن ظهر المنكر له . فمن كان فى عجلة من أمره فاصطدم فى أثناء سيره بشخص يحمل حقيبة فوقعت من يده وتبعثرت محتوياتها فشاهد بينها زجاجات خمر أو صورا خليعة أو أوراق نقد مزورة وجب عليه أن يحتسب ، ووجب ذلك أيضاً على كل من رأى شيئا من ذلك . بل إن الحكم لا يختلف ولو كان كشف المنكر وليد عمل غير مشروع ؛ فمن تسلل ليلا إلى بيت غيره ليسرق بعض متاعه ففوجىء به عاكفا على تقطير خمر أو على تزييف نقد أو مختليا بأجنبية ليزنى بها فإن عليه أن يحتسب وأن يكفه عن منكره . وإذا اغتصب أحد اللصوص محل قصاب وسرق بعض مافيه ثم مضى وترك الباب مفتوحا ثم مر بعض الناس فرأوا فى داخل المكان ذبيحة محرمة كخنزير أو كلب كان عليهم أن يحتسبوا على صاحب المكان .

أما إذا كان الغير قد تعمد كشف المنكر وانتهى الأمر بكشفه ورآه آخر فلا خلاف فى وجوب الحسبة عليه ، إذ لايسقط الواجب عن شخص بفعل غيره ولو ساء قصده لأنه أمام منكر ظهر فعليه منعه ، وأما من هتك الستر ليكشف المنكر فأمره يحتمل الخلاف :

فقد يقال بأنه لاينبغى له أن يحتسب لأن فقهاء الحسبة مجمعون على أنه ليس للمحتسب أن يتجسس عن المنكرات ولا أن يهتك الأستار حذرا من الاستتار بها لقوله عليه الصلاة والسلام : « من أتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله » . فأمره لفاعل المنكر – إن كان لا محالة فاعلاً – بالاستتار هو فى الوقت نفسه نهى عن هتك الأستار . ويؤكد ذلك أن نصح الفاعل بالاستتار ضرب من ضروب الاحتساب ، فلايجوز للمحتسب من باب أولى أن يخرج الفاعل من ستر ربه وأن يعلن منكرا أخفاه عن غيره وإلا كان هذا الفعل منه منكرا يحتسب عليه فيه . وقد يحتج لذلك بما روى أن عمر رضى الله عنه تسلق دار رجل فرآه على حالة مكروهة فأنكر عليه فقال : يا أمير المؤمنين إن كنت أنا قد عصيت الله من وجه واحد فأنت قد عصيته من ثلاثة أوجه ، فقال : وما هى ؟ فقال : قد قال الله تعالى (ولاتجسسوا) وقد تجسست ، وقال تعالى (وأتوا البيوت من أبوابها) وقد تسورت من السطح ، وقال (لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) وما سلمت ، فتركه عمر وشرط عليه التوبة . وقد يقال إن تكلف إظهار المنكر واتخاذ الوسائل غير المشروعة

إليه يجب أن يكون مانعاً من الحسبة ، لأن التوسل بالحرام لا يصلح سبيلا لما أوجبه الشرع فوجب أن تمنع الحسبة سدا للذرائع وصوناً للحرمات .

غير أننا لا نأخذ بهذا الرأى ونرجح عكسه ، لأنه لا يلزم من عدم مشروعية إظهار المنكر عدم مشروعية الحسبة فيه . فالحسبة ليست حقا للمحتسب بل هي واجب عليه ، وهى إنما وجبت لحق الله لا لحظ المحتسب ، ولا يسقط الواجب عنه عند قيام سببه بسوء فعله ولا بسوء قصد . ولا شك أنه بتعمد هتك الستر وكشف المنكر آثم ، وفعله قبل تمامه يوجب الحسبة عليه لأنه منكر وبعد تمامه يوجب التعزير لنفس العلة . لكن ذلك لا ينفى أن فعل الآخر منكر وأنه قد ظهر ، وفى هذا ما يكفى لوجوب الحسبة فيه لا على الذين ظهر لهم المنكر ولم يكن لهم دخل فى ظهوره فحسب ، بل وعلى من تعمد إظهار المنكر أيضاً . وقد أسرف قوم . فقالوا ليس للفاسق أن يحتسب ، وتعلقوا فى ذلك بظاهر بعض الآيات ، وزعموا أن كل مقدم على شيء فليس له أن يمنع مثله ولا مادونه وإنما يمنع ما فوقه . وقد رد الغزالى على هذا القول وفنده وقرر أن العدالة ليست شرطا فى المحتسب(٤٩) .

أما الأثر المروى عن عمر فلا حجة فيه، لأنه وإن كان قد اعتذر عن تعدّيه على حق المسلم إلا أنه مع ذلك احتسب حيث شرط عليه التوبة ، وقد رآها خير احتساب لما بان له من حال الرجل وأنه فقيه حافظ فاختار له من وجوه الحسبة ما يناسب حاله وهو الوعظ . أما الذى تركه عمر فى هذه الواقعة فهو العقوبة ، وتلك قضية أخرى . لا مدخل لها فيما نحن فيه .

وحاصل ما تقدم أن مدار الحسبة على ظهور المنكر ، فحيثما ظهر وجبت بصرف النظر عن الكيفية التى ظهر بها المنكر ، كما أن الحسبة تجب على كل من ظهر له المنكر سواء كان له دخل فى ظهوره أو لم يكن ، وسواء كان عاصيا بإظهاره أو غير عاصٍ .

جواز استظهار المنكر استثناءً :

استظهار المنكر وإن كان محظورا بحسب الأصل إلا أنه يباح إذا اقتضاه واجب . ويندر أن يكون هذا الواجب عاما لما ينطوى عليه من هتك للحرمات ، وإنما هو فى أغلب أحواله خاص . وخصوصه من وجهين : من حيث من يتحمل به ومن حيث ما يحمله : أما من يتحمل به فأشخاص معينون هم فى العادة أعوان السلطان ، وأما مايجب على كل منهم فينحصر فى دائرة محددة يعينها ولى الأمر . والأصل فى ذلك أن ولى الأمر مسئول عن تطبيق أحكام الشرع فى أرجاء الدولة المسلمة ، وهو لا يقوى على ذلك بمفرده فكان لا بد له من أعوان يحملون عنه بعض ما يحمله .

ولما كانت مجالات الحياة كثيرة ومتشعبة فقد اقتضى حسن التنظيم إسناد كل مجال لطائفة وتحديد مايُعهد به لكل فرد من أفرادها . ومن هؤلاء من يدخل فى اختصاصهم استظهار بعض المنكرات . وإيضاحا لذلك نضرب أمثلة : ففى مجال

التجارة يلتزم ولى الأمر بضمان نزاهة المعاملات ، وهذا يقتضى ضبط الموازين والمكاييل ومنع التجار من احتكار السلع أو بيع مالا يحل بيعه ، وسبيله إلى ذلك أن يدخل أعوانه محال التجار وأن يتحققوا من التزامهم بما هو واجب عليهم . وفى مجال الصحة يلتزم ولى الأمر بكفالة الأسباب التى تحفظ على الناس صحتهم ، وسبيله إلى ذلك أن يتحقق أعوانه من سلامة ما يباع للناس من أطعمة وأشربة أو مطالبة من يتصل عملهم بها بتقديم مايثبت جدارتهم بإنتاجها أو صنعها أو بيعها ، وقد يقتضى كذلك التحقق من استيفاء القائمين بعلاج الناس للشروط اللازمة لممارسة هذه المهنة . ولا يخلو كل ذلك من تقييد لحريات الآخرين وكشف لأمور يعدونها من أسرارهم . وكان الأصل أن تصان حريات الناس وأسرارهم لولا أن ولى الأمر أوجب ما أوجب فى حدود ما هو مخول له شرعاً . ولما كنا بصدد استثناء فإنه ينبغى استيفاء شروطه ، ومنها أن يكون القائم باستظهار المنكر ذا صفة وأن يلزم حدوده . فلا يجوز لغيره أن يقوم بعمله ولا يجوز له هو نفسه أن يباشر ما عهد به ولى الأمر إلى غيره وإلا كان ذلك تجسسا محظورا فإذا التزم أعوان ولى الأمر حدودهم فكشفوا عن منكر صح كشفهم ووجبت الحسبة فيه عليهم .

استظهار المنكر لا يعد من الحسبة :

استظهار المنكر فى الأحوال التى يصح فيها اللجوء إليه لا يعد من أعمال الحسبة ، لأن استظهاره يؤدى إلى ظهوره ، وظهوره شرط لوجوب الحسبة . ولو صح أن استظهار المنكر من أعمال الحسبة لكان ذلك تسليماً بوجوبها قبل أن يتحقق شرطها ، وهو ممتنع .

غير أن لبعض فقهاء الحسبة أقوالاً توهم بغير ذلك ، فقد ذكر الماوردى أنه إن غلب على الظن استسرار قوم بالمنكر لأمارات دلت وآثار ظهرت فذلك ضربان : أحدهما أن يكون فى ذلك انتهاك لحرمة يفوت استدراكها ، مثل أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلا خلا بامرأة ليزنى بها أو برجل ليقتله فيجوز له فى مثل هذه الحالة أن يتجسس ويقدم على الكشف والبحث حذراً من فوات مالا يستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات ، وهكذا لو عرف ذلك قوم من المتطوعة جاز لهم الإقدام على الكشف والبحث فى ذلك والإنكار(٥٠) . وجاء فى معالم القربة فيما يجب على المحتسب فعله مايلى : ينبغى أن يكون ملازما للأسواق يركب فى كل وقت ويدور على السوقة والباعة ويكشف الدكاكين والطرقات ، ويتفقد الموازين والأرطال ، ويتفقد معايشهم وأطعمتهم وما يغشونه ، ويفعل ذلك فى النهار والليل فى أوقات مختلفة ، وذلك على غفلة منهم ، ويختم فى الليل حوانيت من لايتمكن من الكشف عليها بالنهار(٥١) . وهذا يعنى أن عمل المحتسب ــ فى التطبيق العملى ــ لم يكن يقتصر على منع المنكرات التى تظهر له ، بل كان من عمله كذلك السعى للكشف عن بعض ما استتر منها، فإذا ما ثبت له وقوعها قام بمنعها .

والصحيح عندنا أن استظهار المنكر لايدخل فى عمل المحتسب بوصفه محتسباً . وإذا كان فقهاء الحسبة وكذلك التطبيق العملى لها فيما سلف من عهود قد أسند للمحتسب مهمة الكشف عن بعض المنكرات ، وعلى الأخص ما كانت الأسواق مسرحها ، فذلك لا يقدح فى صحة الأصل الذى قررناه ، وهو أن العمل الحقيقى للمحتسب ينحصر فى منع المنكر إذا ظهر ، وليس له الكشف عما استتر . وإنما الكشف من سلطات ولى الأمر بوصفه مسئولاً عن تطبيق أحكام الشرع وتحقيق مقاصده ، ومنها تحرى الفساد فى مظانه ، وهذا إنما يكون لولى الأمر وحده لما يقتضيه غالبا من تقييد لحريات الآخرين وحقوقهم . ولو صح أن استظهار المنكر من صميم الحسبة لجاز لكل أحد أن يجوب الأسواق وأن يدور على الصناع والتجار وأهل الحرف وأن يقتحم مصانعهم ومتاجرهم ومقار عملهم فى أى وقت ليتفقد موازينهم ومكاييلهم وسائر أدوات عملهم ويفحص ما يصنعون وما يبيعون وكيف يعملون ، وهذا ما لم يقل به أحد ، فدل على أن ذلك ليس من صميم الحسبة وإنما هو من خصائص ولى الأمر وحده . وإذا كان المحتسب المنصب يباشر هذه الأعمال فذلك لا يحجب حقيقتها ، فهى ليست من صميم الحسبة وإن كان العمل قد جرى فيما مضى على أن يعهد ولى الأمر بها إلى المحتسب عند توليته ، فإذا لم يعهد بها إليه و جرده منها لم يكن له أن يباشرها ، ولا يكون له من أمر الحسبة إلا ما يكون لغيره من الآحاد وهو منع المنكر الظاهر فقط .

أما القول بجواز التجسس والكشف إذا أخبر من يوثق بصدقه بوقوع منكر فيه انتهاك لحرمة يفوت استدراكها فلا نسلم به لكل أحد بل نقصره على ولى الأمر وحده أو على من عهد له بذلك ، لأنه أقدر على معرفة طبيعة المنكر وعلى تقدير مدى جدية التهمة وصدق المبلغ ، وهو أقدر كذلك على اختيار وسيلة الهجوم ومداه ، كما أن تدخله أكثر ضماناً لحفظ الأمن ومنع الفتنة . أما « المتطوعة » . فلا نرى لهم فى ذلك حقا ، فليس لهم أن يهجموا على البيوت أو ينتهكوا المحارم كشفاً عن منكر بلغهم أمره عن طريق الرواية أيا كان الراوى ، فاسقا أو عدلا . ذلك أن هجومهم هذا إما أن يكون حسبة أو لا يكون ، وهو ليس من الحسبة قطعاً لأن شرطها ظهور المنكر وليس بظاهر ، بل المراد استظهاره . وإذا لم يكن الهجوم من الحسبة فلا بد من سند لتقريره ، فإن لم يكن ثم مسند تمحض عدوانا على حقين : حق الفرد فى حرمة مسكنه وحق ولى الأمر فى الانفراد على وفق شروطه بكشف المنكرات غير الظاهرة .

الشرط الثالث : كون المنكر معلوما بغير اجتهاد :

فقهاء الحسبة على أن كل ماهو فى محل الاجتهاد فلا حسبة فيه لأن الأصل – وفقا لما يرجحه الأصوليون – إن كل مجتهد

معيب ، ولا يكون الفعل صوابا ومنكرا فى آن واحد لما فى ذلك من تناقض . ولو قيل بصحة الاحتساب على من أدى به اجتهاده إلى حل فعله بدعوى أن الفعل منكر فى رأى من يحتسب لوجب القول كذلك بصحة احتساب الأول على الثانى إذا رآه يسلك على خلاف اجتهاده لأن ذلك بدوره منكر فى رأيه ، وبهذا يصير كل مجتهد فيه منكرا ؛ وهو فى غاية الشذوذ . ومن هنا كان الإجماع على أن ما اختلف الفقهاء فى حظره وإباحته فلا حسبة فيه(٥٢) .

غير أن الحسبة لا تمتنع بكل اختلاف ، بل بالاختلاف الذى يعتد به ممن يعتد به ؛ فلا عبرة باختلاف من لم يبلغ رتبة الاجتهاد ، فهذا ليس اختلافا فى الرأى بل اجتراء على الدين لا يؤبه به ، ولا عبرة كذلك بالخلاف الضعيف إذا كان ذريعة لمحظور متفق عليه كزواج المتعة(٥٣) .

ومحل الاجتهاد هو المسائل التى تخلو من نص قطعى الثبوت والدلالة ولم ينعقد عليها إجماع وهذا الاجتهاد هو ما يعرفه الأصوليون ويفصلون أحكامه . غير أن فقهاء الحسبة يهتمون كذلك بنوع آخر من الاجتهاد يطلقون عليه اسم الاجتهاد العرفى ويغايرون بينه وبين الاجتهاد الشرعى من حيث الحكم فى باب الحسبة .

(١) الاجتهاد الشرعى :

يقصد بهذا الاجتهاد طلب العلم بحكم الشرع فيما ليس عليه دليل قطعى . والأصل أنه ليس للمحتسب أن يحمل الناس على رأيه فى المجتهدات ، لأن اعتقاده بصواب رأيه إنما يوجب عليه العمل به لكنه لا يخوله الحق فى حمل الآخرين على العمل به وترك مايعتقدون أنه صواب بدورهم . ولهذا يقول الغزالى : ليس للحنفى أن ينكر على الشافعى أكل الضَّب والضبع ومتروك التسمية (وهى الذبيحة التى لم يذكر عليها اسم الله) ، ولا للشافعى أن ينكر على الحنفى شرب النبيذ الذى ليس بمسكر وتناوله ميراث ذوى الأرحام وجلوسه فى دار أخذها بشفعة الجوار ، إلى غير ذلك من مجارى الاجتهاد(٥٤) .

غير أن الأمر يدور حين يسلك البعض على خلاف مذهبه ، كأن يشرب الشافعى النبيذ أو ينكح بلا ولى ويطأ زوجته أو يسكن دارا أخذها بشفعة الجوار . ووجه الدقة أن فعل الفاعل وإن كان فى محل الاجتهاد إلا أنه مخالف لمذهبه . ويزداد الأمر دقة إذا كان الفعل الذى خالف به الفاعل مذهبه قد جاء على وفاق مذهب المحتسب . فهل يمتنع الاحتساب فى الأحوال السابقة على أساس أن الفعل داخل فى محل الاجتهاد ، أو يحتسب فيه اعتباراً بأنه منكر فى حق فاعله ، أو لا يحتسب فيه إلا إذا كان منكرا فى حق الفاعل والمحتسب معاً ؟ عرض الغزالى لهذه المسألة وذكر أن من الفقهاء من ذهل المذهب الأول فلم يجروا الحسبة إلا فى منكر معلوم على القطع كالخمر والخنزير ، أما ما هو فى محل الاجتهاد فلا احتساب فيه ولو كان الفعل مخالفا لمذهب الفاعل ومذهب المحتسب معاً . غير أن الغزالى يرجح الاحتساب إذا

كان المعترض عليه منكرا باتفاق الفاعل والمحتسب وإن لم يكن كذلك عند غيرهما ، ولهذا فالأظهر عنده أن الشافعى إذا رأى شافعيا يشرب النبيذ وينكح بلا ولى ويطأ زوجته فإن له الحسبة والإنكار عليه . أما إذا كان الفعل مباحاً فى مذهب المحتسب فليس له أن ينكر على فاعله ولو كان منكرا فى مذهبه ولهذا فليس للحنفى أن يعترض على الشافعى فى النكاح بلا ولى(٥٥) .

ورأى الغزالى فى هذه المسألة محل نظر من وجهين : من حيث التفرقة التى قال بها أولا ، ومن حيث أساس رأيه ثانياً . فأما التفرقة فلا محل لها ، بل هى على خلاف الأصل الذى قدم به لرأيه ، وهو أن ما ليس بمنكر عند الله فلا يمنع منه ولو كان منكرا عند الفاعل نفسه فهذا الأصل كان يقتضى من الغزالى – وقد نفى عن عمل الشخص بغير مذهبه وصف المنكر – أن يلتزم موقفاً واحداً سواء اختلف مذهب الفاعل عن مذهب المحتسب أو وافقه ، لأن اتفاقهما فى المذهب لايحيل ماليس بمنكر عند الله منكرا . وهكذا فإن مقدمة الغزالى تنتهى به حتما إلى ما انتهى إليه القائلون بأن الحسبة لا تكون إلا فى معلوم على القطع .

وأما أساس الرأى فلا نقره ، فقد ظن الغزالى – وهو الفقيه الأصولى الفحل – أنه مادام كل مجتهد مصيبا فكل ماصادف قول مجتهد حلال ، وهذا غير صحيح بإطلاق . فقد ذهب محققوا المصوبة – ومذهبهم هو اختيار الغزالى – إلى أنه ليس فى الواقعة التى لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه(٥٦) ، وهذا يقتضى لحلية فعل الفاعل فى المجتهدات أن يوافق عمله ظن نفسه لا ظن غيره ، فإن خالف فعله ظن نفسه فقد أتى – فى نظر المسلمين – ما يخالف حكم الله فى حقه ، وذلك هو المنكر . ولا يدرأ عن فعله هذا الوصف أن يكون حلالاً من غيره ، لأن المعوّل عليه ليس موافقة الفعل لقول مجتهد بل لظن المجتهد أو المقلد نفسه ، وتلك سمة خاصة تنفرد بها هذه الطائفة من المنكرات . وقد صرح الغزالى نفسه بأن الاجتهاد يؤثر فى حق المجتهد ، إذ يبعد غاية البعد أن يجتهد فى القبلة ويعترف بظهورها عنده فى جهةٍ بالدلالات الظنية ثم يستدبرها ولا يمنع منه لأجل ظن غيره أن الاستدبار هو الصواب(٥٧) . وينبنى على ذلك أنه إذا شرب الشافعى النبيذ أو نكح بلا ولى مع اعتقاده بعدم حلّية ذلك فإن فعله يكون منكرا موجبا للحسبة ويصح الاحتساب عليه من كل أحد ، شافعيا كان أو غير شافعى ، لأن ما وقع منه يعد منكرا فى نظر نفسه ، وهو كذلك فى نظر المسلمين فيما يخصه .

أما بالنسبة إليه فالأمر واضح لأن هذا رأيه حسبما أدى إليه اجتهاده ، وأما بالنسبة إلى المسلمين فلأن حكم الفعل عندهم هو عين ظن الفاعل فيه مادام الفعل من المجتهدات .

ونخلص مما سبق إلى أنه وإن كان الأصل

فى المنكر الموجب للحسبة أن يكون معلوماً بغير اجتهاد إلا أن الحسبة تصح كذلك على من عمل بخلاف مذهبه إذا كانت الواقعة فى محل الاجتهاد وكان الفاعل لم يعدل بعد عن مذهبه إلى مذهب آخر يوافق فعله ، بل كان مصرا على أن اجتهاد مذهبه هو الصواب ، وفى هذه الحالة يصح الاحتساب عليه ممن وافق مذهبه مذهبه وممن خالفه على السواء .

(٢)الاجتهاد العرفى :

الاجتهاد العرفى ـ كما تدل التسمية ـ هو ماكان العرف محله . وهذا المصطلح بلفظه لا يلقى اهتماما من أهل الأصول ، فاهتمامهم مركوز فى الاجتهاد الشرعى وحده . لكن من فقهاء الحسبة من يعنى بالاجتهاد العرفى ويجعل له حكماً يختلف عن حكم الاجتهاد الشرعى . ولم يحرص فقهاء الحسبة على تحديد المراد بالاجتهاد العرفى ، ولعل ذلك راجع إلى وضوح مفهومه لديهم ولدى معاصريهم . ويحسن فى هذا المقام تحديد هذا المفهوم دفعاً لاحتمالات اللبس ، فلا يكفى بيانا للتفرقة بين الاجتهاد الشرعى والاجتهاد العرفى أن يقال إن الأول هو تحرى حكم الشرع وإن الثانى هو تحرى حكم العرف ، لأن العرف من مصادر الأحكام فى الشرع فلا يصلح قسيما له . وقد اعتد الفقهاء بكثير من الأعراف وأوجبوا على القاضى وعلى المفتى اعتبارها ، وتلك هى المنطقة التى يحتمل أن يقع فيها التداخل بين الاجتهاد العرفى الذى يجوز للمحتسب والاجتهاد الشرعى الذى يمتنع عليه .

وعندنا أن الفارق بين النوعين ينحصر أساساً فى الغاية التى يستهدفها كل منهما . فغايةالاجتهاد الشرعى هى معرفة حكم الشرع فى الواقعة توطئة لإعماله ، والشرع ملزم فى كل حال ، فمتى عرف حكمه كان ملزماً . أما الاجتهاد العرفى فغايته التحقق من وجود عرف أولًا ثم من مضمونه ثانياً ، أما البحث فى مدى إلزامه شرعا فيخرج عن مجال الاجتهاد العرفى . وبهذا تتضح المعالم بين نوعى الاجتهاد بالنسبة إلى العرف ، فالمحتسب يتحرى العرف من حيث وجوده وحدوده ، أما الفقيه فيتحراه من حيث صحته وفساده . ولا مدخل للمحتسب فى تقرير صحة العرف أو فساده عند اختلاف الفقهاء فيه ، فهذا اجتهاد شرعى لايجوز له بوصفه محتسباً أن يخوض فيه ولا أن يحمل الناس على اتباع مذهب دون مذهب فيه . أما إذا اتفق الفقهاء على صحة عرف أو فساده فإن ما انتهوا إليه يكون حكماً شرعيا واجب الاتباع ، ومقتضاه العمل بالعرف الصحيح وترك الفاسد . وإذا كان العرف صحيحاً شرعاً فإن دور المحتسب ينحصر فى تحرى مايقضى به وفى توفر شروطه فى واقعة الحال .

غير أن فقهاء الحسبة يفرقون فى هذا الخصوص بين المحتسب المنصّب وغير المنصّب فتراهم يثبتون الاجتهاد العرفى للأول دون الثانى . وقد أجمل الماوردى الفروق بين المحتسب المنصّب وغيره فذكر منها أن للأول اجتهاد رأيه فيما تعلق بالعرف دون الشرع ، كالمقاعد فى

الأسواق وإخراج الأجنحة فيه فيقر وينكر من ذلك ما أداه إليه اجتهاده ، وليس هذا للمتطوع[٥٨] . وتطبيقا لذلك قال : إذا كان من أرباب المواشي من يستعملها فيما لا تطيق الدوام عليه أنكره المحتسب عليه ومنعه منه ، فإن ادعى المالك احتمال البهيمة لما يستعملها فيه جاز للمحتسب أن ينظر فيه لأنه وإن افتقر إلى اجتهاد فهو عرفي يرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم وليس باجتهاد شرعي ، والمحتسب لا يمتنع من اجتهاد العرف وإن امتنع من اجتهاد الشرع[٥٩] . ولا نرى بأسا من هذه التفرقة ، لأن إنكارها يؤدي ـ بحكم طبيعة الاجتهاد ـ إلى اختلاف الرأي وإلى احتمال إقدام البعض على الحسبة دون قيام موجبها في حقيقة الأمر ، وفي هذا من الضرر ما فيه فوجب سدّ الذريعة إليه وذلك بحظر الاجتهاد العرفي على الآحاد وقصره على المحتسب المنصب . غير أن ذلك مشروط بأن يكون استظهار العرف في حاجة إلى اجتهاد ، أما إن كان ظاهرا بغير خلاف فلا حرج على الآحاد في الاحتساب . ويتحقق ذلك إذا أدى القعود في السوق و في الطريق إلى سدّ السبيل تماما على المارة ، كما يتحقق إذا ناءت الدابة بما تحمله أو بما تجره فلم تعد قادرة على السير في طريقها . فالأمر في هذه الأحوال وإشباهها لا يقتضي اجتهادا لمعرفة مايسمح العرف بشغله من السوق أو من الطريق أو بما تحمله الدابة أو تجره ، لأن وجه المخالفة ظهر دون اجتهاد ، فكان الاحتساب واجبا على الكافة .

تدخل ولي الأمر في محل الاجتهاد :

إذا كان الأصل أنه لا حسبة فيما كان محلا لاجتهاد شرعي ولا حسبة للآحاد فيما يقتضي اجتهادا عرفيا فهذا الأصل مشروط بعدم تدخل ولي الأمر في محل الاجتهاد بنوعيه . فأما إن تدخل ورأى رأيا فقد حسم الخلاف وألزم الكافة بالامتثال سواء وافق رأيهم رأيه أو خالفه ، وعندئذ يصح الاحتساب من كل أحد فيما كان من قبل محل لاجتهاد شرعي أو عرفي لأن رأيه يرفع الخلاف . وحق الإمام في الاجتهاد الشرعي وفي حمل الناس على اجتهاد مسلّم لما في ذلك من المصلحة[٦٠] . فإذا رأى تحريم النبيذ أو منع الزواج بلا ولي وجب الاحتساب على من شرب النبيذ أو تزوج بلا ولي ولو كان مذهبه على جواز ذلك . أما الاجتهاد العرفي فحق الإمام فيه أظهر ، فإذا حدد لشغل الأسواق أو الطرق أو لإقامة الأبنية شروطا وجب التزامها وانقطع الاجتهاد فيها ووجب الاحتساب على كل من يخالفها .

الفصل الثاني
النوازل

موجب الحسبة هو المفسدة مطلقاً :

الأصل في الشرائع كلها أنها وضعت لخير الإنسان ، لا فرق في ذلك بين شريعة قديمة وحديثة ولا بين سماوية ووضعية . ولهذا فإن ما بين الشرائع من التوافق أكثر مما بينها من التباين فمعظم مصالح الدنيا

ومفاسدها – كما يقول العز بن عبد السلام – معروف بالعقل فى معظم الشرائع ، إذ لا يخفى على كل عاقل قبل ورود الشرع أن تقديم المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن . وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن ، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن . واتفق العقلاء وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال(٦١) . وإنما تختلف الشرائع فيما بينها فى تقدير بعض المصالح والمفاسد من جهة ، وفى تقدير أمثل الطرق لجلب ما هو مصلحة ودرء ما هو مفسدة من جهة أخرى . ولا خلاف بين فقهاء الشريعة الإسلامية فى أنها إنما وضعت لمصالح العباد فى العاجلة والآجلة ، أى فى الدنيا والآخرة . وجمهورهم على أن كل أحكامها – عدا العبادات والمقدّرات – معلل بالمصلحة ، ومن هنا ثبت القياس والاجتهاد عموماً واحتل كلاهما مكانه – بجانب النص – كمصدر للأحكام .

ومتى ثبت أن مصالح الناس بحسب ما قدرها الشرع هى مقصوده فقد ثبت بالضرورة أن كل ما يحقق هذه المصالح مطلوب وأن كل مايدرأ عنها المفاسد مطلوب كذلك . وهذه النتيجة لا خلاف فيها على مستوى الشرائع جميعاً . وإنما يدور البحث – والاختلاف تبعاً – حول من يتوجه إليه الطلب ودرجة هذا الطلب ومحله ومداه ؛ فهل يتوجه الطلب إلى كل المخاطبين أو إلى بعضهم ، وعلى سبيل الوجوب أو الندب ، وهل يشمل كل المصالح والمفاسد أو يقتصر على بعضها ؟ .

ونقرر ابتداءً أن جلب المصالح ودرء المفاسد فى الشرع الإسلامى لايخص ولاية بعينها ، بل هو منوط بالولايات كلها ومنها الحسبة ؛ فالولايات كلها لم تجعل إلا لتحقيق مقاصد الشرع وهى لا تعدو جلب المصالح ودرء المفاسد . وإنما تختلف ولاية عن ولاية فى نوع أو فى قدر ما يعهد إلى القائم عليها بتحقيقه .

والسائد لدى فقهاء الحسبة أنها واجب كفائى يقتصر محله على المنكر وحده . وهو مفسدة من عمل الإنسان . أما المفاسد الأخرى فإنها وإن كانت واجبة الدرء إلا أن درأها لا يعد من الحسبة بمعناها الاصطلاحى . وقد عبر شيخنا على الخفيف عن هذا المعنى بقوله : إن الاحتساب إنما يكون عند الضرر سعياً إلى منعه ، وليس يعارض هذا البيان أنه يجب على من رأى بهيمة تفسد فى مزرعة جاره أن يمنعها من ذلك محافظة على مال جاره وعدم الضرر به ، لأن ذلك ليس من قبيل الاحتساب إذ الاحتساب إنما يكون بمنع من يفعل منكرا من فعله . وليس يراد منع البهيمة من الإتلاف وإنما يراد بذلك حفظ مال الجار مراعاة لحقه ، وذلك واجب دينى آخر غير واجب الحسبة .(٦٢) وهذا القول ترديد لما قرره الغزالى فى الإحياء وفيه نظر كما سنرى .

وعندنا أن الحسبة بمفهومها الاصطلاحى لا تقتصر على منع المنكرات

الظاهرة وحدها ، بل تشمل المفاسد الظاهرة مطلقاً سواء كانت منكرات أو لم تكن . ونلفت النظر إلى أن اختلافنا فى هذا الصدد مع فقهاء الحسبة لايضير ، وذلك لسببين : الأول أنه ليس اختلافاً على أصل شرعى بل هو اختلاف فى مسألة تدخل فى باب السياسة الشرعية ، فقد صرح ابن تيمية وابن القيم بأن عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولى من الولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف وليس لذلك حد فى الشرع ؛ فقد يدخل فى ولاية القضاء فى بعض الأزمنة والأمكنة ما يدخل فى ولاية الحرب فى زمان ومكان آخر ، وكذا الحسبة وولاية المال[٦٣] . والثانى أن فقهاء الحسبة أنفسهم لا يغضون الطرف عن المفاسد التى ليست منكرات ، بل يوجبون درأها كما تدرأ المنكرات . وهم لا يقصرون هذا الواجب على من يتعين له من الولاة بل يفرضونه كذلك — وبشروط خاصة — على الآحاد . فالخلاف إذن لا ينصب على وجوب المنع بل على تسميته الشرعية أو تكييفه وهل يعد أو لا يعد حسبة . وإذا آل الأمر هذا المآل ضاقت شقة الخلاف كثيرا وصار إلى الشكل أقرب منه إلى الموضوع . ولهذا قلنا إنه خلاف لا يضير .

مناقشة رأى الغزالى فى قصر موجب الحسبة على المنكر وحده :

لم يعن فقهاء الشريعة بوجه عام بتعليل قصرهم موجبها على المنكر وحده ، إلا أن الغزالى بما عهد فيه من عمق النظر ودقة التحليل حرص على بيان تلك العلة .

والرأى عنده أن الحسبة لاتجب إلا إذا اكتملت أركانها ومنها المحتسب عليه ، وقد اشترط فيه أن يكون إنساناً فإن تخلف هذا الركن لم نكن بصدد حسبة ولو كان المنع واجباً . وفرض الغزالى اعتراضاً لمخالفه فأورده ثم رده فقال : فإن قلت فاكتف بكونه — أى المحتسب عليه — حيواناً ولا تشترط كونه إنساناً ، فإن البهيمة لو كانت تفسد زرعاً لإنسان لكنا بمنعها منه كما نمنع المجنون من الزنا وإتيان البهيمة ، فاعلم أن تسمية ذلك حسبة لا وجه لها ، إذ الحسبة عبارة عن المنع عن منكر لحق الله صيانة للمنوع عن مقارفة المنكر . ومنع المجنون عن الزنا وإتيان البهيمة لحق الله ، وكنا منع الصبى عن شرب الخمر ، والإنسان إذا أتلف زرع غيره منع منه لحقين ، أحدهما حق الله تعالى فإن فعله معصية ، والثانى حق المتلف عليه ، فهما علتان تنفصل إحداهما عن الأخرى ؛ فلو قطع طرف غيره بإذنه فقد وجدت المعصية وسقط حق المجنى عليه بإذنه ، فثبتت الحسبة والمنع بإحدى العلتين . والبهيمة إذا أتلفت فقد عدمت المعصية ولكن يثبت المنع بإحدى العلتين . ولكن فيه دقيقة ، وهو أنّا لسنا نقصد بإخراج البهيمة منع البهيمة بل حفظ مال مسلم ، إذ البهيمة لو أكلت ميتة أو شربت من إناء فيه خمر أو ماء مشوب بخمر لم يمنعها منه ، بل يجوز إطعام كلاب الصيد الجيف والميتات . ولكن مال المسلم إذا تعرض للضياع وقدرنا على حفظه بغير تعب وجب ذلك علينا حفظاً للمال . بل لو وقعت جرّة لإنسان من علو وتحتها

قارورة لغيره فتدفع الجرة لحفظ القارورة لا لمنع الجرة من السقوط ، فإنا لا نقصد منع الجرة وحراستها من أن تصير كاسرة للقارورة ، ونمنع المجنون من الزنا وإتيان البهيمة وشرب الخمر وكذا الصبي لا صيانة للبهيمة المأتية أو الخمر المشروب ، بل صيانة للمجنون عن شرب الخمر وتنزيها له من حيث إنه إنسان محترم(٦٤) .

بهذه العبارة كشف الغزالي عن علة اقتصار الحسبة على المنكر دون ما عداه من المفاسد ، وقد قدم لرأيه بتعريف الحسبة تعريفا كان لابد أن ينتهي به إلى ما انتهى إليه ، إذ جعل لها ماهية وغاية ؛ فأما الماهية فهي المنع عن المنكر ، وأما الغاية فهي صيانة الممنوع عن مقارفته . ومن هنا كانت تفرقته بين إتلاف الإنسان . زرع غيره وإتلاف البهيمة هذا الزرع ، وكانت تفرقته أيضاً بين زنا المجنون وسقوط الجرة على القارورة . ونحن نختلف مع الغزالي في تعريف الحسبة ونختلف معه تبعاً لذلك في موجبها . فقد جعل الغزالي مدار الحسبة على فاعل المنكر فاعتبر محلها فعله وغايتها شخصه . وهذا الرأي محل نظر ، لأن فعل الفاعل لم يجعل محل احتساب لكونه فعلا بل لكونه مفسدة ، كما أن صيانة الفاعل عما يفعل قد تكون ملحوظة في الاحتساب لكنها ليست غاية الاحتساب . والأدلة على ذلك عديدة :

منها أنه لو استحال منع الفاعل عن مقارفة فعله فإن منطق الغزالي يوجب القول بامتناع الحسبة . وهذه النتيجة لا تخلو من شذوذ منطقي ؛ فلو أن شخصا رأى آخر يغرق خصمه في اليم فبادر بالنزول إلى الماء ليمنعه وينقذ المعتدى عليه كان ذلك احتساباً ، أما لو دفع المعتدي خصمه في اليم فسقط فيه وأوشك على الغرق فاندفع ذلك الشخص إلى الماء لينقذه لم يكن هذا احتسابا ، ولو أن مسلما وجد مسلما يحمل زجاجة خمر فأراق ما فيها كان ذلك احتساباً ، أما لو وجد زجاجة خمر في الطريق فأراقها لم يكن ذلك احتساباً ، ولو أن إنسانا رأى آخر يشعل النار في مال غيره فمنعه عدّ ذلك احتسابا ، أما إذا لم يدركه إلا بعد أن أشعل النار فأطفأها لم يكن ذلك احتساباً . ووجه الشذوذ فيما تقدم ظاهر ، لأن اعتبار المنع احتسابا في حال دون حال لا معنى له لقيام المفسدة في كل الأحوال .

وكان يمكن أن يكون لرأي الغزالي — ومن نحا نحوه — فائدة لو أنه أوجب المنع فيما أثبت الحسبة فيه ولم يوجبه فيما عداه ، لكنه لم يفعل بل أوجب المنع أو الدرء في كل مفسدة سواء كانت منكرا أو لم تكن ؛ فهو يوجب على من رأى بهيمة قد استرسلت في زرع إنسان أن يخرجها ، كما يوجب على من رأى مالا لمسلم أشرف على الضياع أن يقوم بما من شأنه حفظه(٦٥) . وهذا الوجوب لا يمكن أن يكون إلا ضربا من ضروب الحسبة . ولا يعترض بأن الغزالي لا يسمى ذلك حسبة ، لأنه لا اعتبار للاسم بل لحقيقة المسمى . وقد ذكر شيخنا على الخفيف أن هذا

واجب دينى آخر غير واجب الحسبة ، لكنه لم يبين طبيعة هذا الواجب ولم يحدد له اسماً . وعندنا أن هذا الواجب هو عين الحسبة ، لأن الحسبة واجب عام يلتزم كل فرد بمقتضاه بمنع الضرر — أيا كان مصدره — عن حقوق غيره ابتغاء وجه الله وهذا المعنى متحقق فى المثلين اللذين ساقهما الغزالى .

ولا يعترض كذلك بأن الغزالى يفرق من حيث شروط الوجوب بين منع المنكر ومنع غيره من المفاسد ، إذ يوجب الأول ولو كان فيه تعب ولا يوجب الثانى إذا كان فيه تعب ، وإن هذا الفرق ثمرة لكون الواجب الأول حسبة وكون الثانى ليس بحسبة ؛ فهذا الاعتراض محدود بأن التفرقة التى أقامها الغزالى مجرد اجتهاد يصح أن تختلف فيه وجهات النظر ؛ فهى غير مسلّمة بإطلاق ، وإن سلمت فلا يلزم منها ثبوت الحسبة إذا كان محل المنع منكرا ونفيها إذا كان المحل مفسدة أخرى ، لأن الأمر لا يتعلق بأصل المنع ، فهو فى الحالين واجب ، بل ببعض شروطه ، واختلاف الشروط — إن سُلّم — لا يجعل المنع حسبة تارة وتارة لا ، وإلا لزم بيان طبيعة المنع الذى لا يعد حسبة ، وهو ما لم يفعله الغزالى — وكذلك من حذا حذوه — رغم اشتمال هذا المنع على خصائص الحسبة .

ولعل ما دعا الغزالى إلى التفرقة بين فعل الإنسان وفعل البهيمة وإلى اعتبار الأول دون الثانى موجباً للحسبة افتراضه أن فعل الإنسان ينطوى فوق خاصية الإضرار على معنى المعصية مع أن التلازم بين المنكر والمعصية غير مطرد . وقد نفى الغزالى نفسه هذا التلازم حيث صرح بأنه ما كان منكرا عند الله يجب المنع منه ولو كان الفاعل غير عاصٍ به[٦٦] . وإذا انتفى أن يكون المنكر معصية فى كل أحواله فقد ثبت أن المنع منه إنما هو لمعنى آخر ، وهو كونه مفسدة ، وهذا المعنى مشترك بين فعل الإنسان وفعل البهيمة مما يقتضى التسوية بينهما فى الطبيعة الشرعية وكذلك فى الحكم وهو وجوب الاحتساب لاتحاد العلة .

والحق أن الخلاف بين مايراه الإمام الغزالى وما يبدو لنا أصوب إنما ينحصر أساساً فى تحديد ماهية الحسبة وغايتها . فهو يعرف الحسبة بأنها المنع عن المنكر صيانة للممنوع عن مقارفته وتنزيها له من حيث إنه إنسان محترم . والراجح لدينا أن الحسبة هى دفع المفاسد لحق الله ، فموجبها هو مطلق المفسدة سواء تمثلت فى منكر أو نازلة . وليس صحيحاً أن حق الله لا ينال منه سوى المعصية ، فذلك فهم لحقه تعالى على أنه مجرد الامتثال لنواهيه وأوامره ، مع أن النواهى والأوامر لم تقصد لذاتها بل لما يترتب عليها من تحقيق المصالح ودرء المفاسد . والصحيح فى نظرنا أن حق الله تعالى يتمثل فى مقاصد الشرع ، فكل ما يخل بمقصد منها فإنه يخل بالضرورة بحق من حقوق الله . ولهذا فإن موجب الحسبة يتجاوز دائرة المعصية ويشمل كل واقعة فيها مساس بحق لله بالمعنى السابق سواء كانت هذه الواقعة فعلًا — مؤثما أو غير مؤثم — أو كانت نازلة من النوازل .

فالشرع لا يقتصر على نهى المسلم عن العدوان على حقوق غيره ، بل يفرض عليه كذلك رعاية حقوق الغير ، فكلا الأمرين من مقاصد الشرع . والآيات القرآنية والأحاديث النبوية فى هذا الباب أكثر من أن تحصى . أما صيانة الممنوع عن مقارفة المنكر فقد تكون ملحوظة فى الحسبة بل ومطلوبة أيضا ، لكنها فى تقديرنا لا تستغرق الغاية من الحسبة ، وإنما هى عند التأمل مجرد صورة من صورة المفاسد التى شرعت الحسبة لدرئها . وما ينبغى أن يكون تعدد المفاسد فى بعض الأحوال مبررا للاعتداد ببعضها والاعتقاد خطأ بأنه الغاية الوحيدة للحسبة وصرف النظر عما عداها . لأن التخصيص عندئذ يكون مفتقرا إلى العلة .

وقد تحدثنا من قبل عن المنكر وحديثنا الآن عن النازلة .

تعريف النوازل :

يقصد بالنازلة فى باب الحسبة كل مفسدة لا تعد منكرا . والفساد نقيض الصلاح ؛ فهو خروج الشيء أو الأمر عما جعل له أو قصد به . والمناط فى ذلك حكم الشرع ؛ فالفساد ما كان على خلافه ، سواء تمثل فى تغير ما يجب أن يبقى على حاله أو فى بقاء ما يجب أن يتغير أو فى تغير الشيء أو وقوع الأمر على وجه يخالف المطلوب .

ولايقتضى التقابل بين النازلة والمنكر أن تكون النازلة منقطعة الصلة تماما بالإنسان وإن كان ذلك هو ما يقع فى غالب الأحيان . فالأصل فى النازلة أن تكون حدثا كونيا كالزلازل والصواعق والسيول والقحط ، أو نشاطاً حيوانيا كجموح الدواب وهجوم الكواسر وغزو الجراد وتفشى الوباء ، أو ظاهرة طبيعية كالموت والمرض والجوع والعطش . فهذه الأحداث جميعاً تفجأ الناس وتقتحم حياتهم وكثيرا ماتحلق الضرر بحقوقهم دون أن يكون لهم دخل فى حدوثها ، وقد لا يكون لعامتهم قبل بتفاديها أو مقاومتها . لكن النازلة مع ذلك قد تكون لها صلة بالإنسان ؛ فبعض ما يصدر عنه قد يكون مفسدة ولكنه لا يعد رغم ذلك منكرا ، أو يكون منكرا ولكنه انصرم فلم يعد يوجب الحسبة بهذا الوصف وإن ظلت آثاره السيئة قائمة ، أو لا يكون مفسدة أصلًا ولكنه يفضى إليها بحكم سنن الله التى أودعها فى كونه . فالمريض قد تشتد عليه وطأة الحمى فيهذى بما يعد قذفا فى غيره ، والمنوم مغناطيسياً قد تبدر منه ــ بإيحاء ممن أوقعه فى هذه الحالة ــ حركة فيها انتهاك لحرمة نفس غيره أو ماله ، ومثله المكره إكراها ملجئاً . فهؤلاء جميعا تصدر عنهم أفعال لا دخل لإرادتهم فيها فلا تعد منكرا وإن كانت تفضى إلى مفسدة . كذلك فإن الشخص قد يشعل النار فى مال غيره أو يلقى به فى اليم أو يمزج فى شرابه سما أو يضع فى فراشه عقربا ثم يمضى فيكون فعله منكرا تصرّم لكن المفسدة التى تنجم عنه تظل قائمة . وأخيرا فقد يعصر الشخص عنبا ليشربه فيتخمر أو يضع مالا بجانبه عند الصلاة ثم ينساه وينصرف أو ينزل إلى الماء ليستحم

وهو لا يحسن العوم فيجرفه التيار بعيدا عن الشاطىء ، فهذه أفعال لا منكر فيها ولا مفسدة لكن المفسدة تنشأ عنها لأسباب عارضة . والحسبة فى كل هذه الأحوال فى مذهبنا واجبة لقيام العلة التى من أجلها شرع الاحتساب وهى ضرورة دفع المفسدة .

حكم النوازل عند الفقهاء :

تختلف الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية من جملة وجوه نقف منها عند وجه واحد يقتضيه المقام . فالقانون كما يقول فقهاؤه لا يفرض على الناس المروءة والإيثار ولا يدعوهم إليه ، وتبعا لذلك فهو لايحاسبهم على النكول عنه ، أما الإسلام فيحض على البر فى عامة الأحوال ويفرضه فى بعض الأحوال . ولا نقصد بالبر هنا ما كان سببه علاقة خاصة تربط شخصا بآخر وتوجب عليه أن يكون بارا به ــ كالأم والأب والزوجة ــ بل نقصد مطلق البر بكافة المسلمين ، فهذا أصل من أصول الإسلام تكاثرت أدلته وتواتر عليه عمل السلف الصالح . وحيث يكون الأمر بالبر عاما فى واقعة حال فإن الواجب يكون كفائيا يسقط عن الجميع إذا قام به أحدهم ويأثم الجميع إذا لم يقم به بعضهم ، وتلك هى الحسبة بعينها .

يقول ابن حزم : مما كتبه الله علينا استنقاذ كل متورط من الموت إما بيد ظالم ــ كافر أو مؤمن متعدّ ــ أو حيّة أو سبع أو نار أو سيل أو هدم أو حيوان أو من علة صعبة نقدر على معافاته منها أو من أى وجه كان[٦٧] . وذكر رواية عن الحسن أن رجلا استسقى قوماً فأبوا أن يسقوه فمات عطشا فضمنهم عمر بن الخطاب ديته[٦٨] . وهذا يعنى أن الشرع يوجب عليهم ــ ديانة وقضاء أيضاً ــ أن يسقوه .

وذكر الماوردى أنه إذا تعطل شرب البلد أو استهدم سوره فإن كان فى بيت المال مال أمر المحتسب بإصلاح الشرب وبناء السور لأنها حقوق تلزم بيت المال دون أهل البلد ، أما إذا أعوز بيت المال كان الأمر ببناء سورهم وإصلاح شربهم وعمارة مساجدهم متوجها إلى كافة ذوى المكنة منهم[٦٩] .

وجاء فى فروق القرافى أن التقاط المال الضائع قد يكون واجبا ومستحبا ومحرما ومكروها بحسب المال الملتقط وحال الزمان الحاضر وأهله ومقدار اللقطة . فإن كان الواجد مأمونا ولايخشى السلطان على اللقطة إذا أشهرها وهى بين قوم غير أمناء ولها قدر كان أخذها واجبا على من وجدها لأن حرمة المال كحرمة النفس ، ولنهيه ﷺ عن إضاعة المال[٧٠] .

فهذه نقولٌ قبسناها ، وفى كتب الفقه مالا نحصيه عدّا من نظائرها ، وكلها فروع من أصل حاصله أن حفظ النفوس والعقول والأعراض والأنساب والأموال والدين من فروض الكفاية وأن قيام المسلم بذلك ــ حيث لا يتعين للحفظ ــ إنما هو من باب الحسبة . وإذا كان بعض الفقهاء قد أوجب الحفظ ولم يخلع عليه هذا الوصف فذلك لا ينفى أنه احتساب لأن إطلاق الوصف على

الواجب فى بعض أحواله يقتضى إطلاقه عليه فى سائر أحواله ، وإلا كانت التفرقة مفتقرة إلى العلة .

اجتماع النازلة والمنكر :

كثيرا ما يتولد المنكر عن النازلة ، والحسبة فى كل منهما فى رأينا واجبة . غير أن اهتمام بعض الفقهاء بالحسبة فى المنكر قد شغلهم فيما يبدو عن الاهتمام بنفس الدرجة بالحسبة فى النازلة . فالنازلة إذا وقعت وجب على الناس أن يحتسبوا بدفعها أو بدفع ما ينشأ عنها من مفسدة ، فإن قعدوا عن ذلك كان قعودهم منكرا يحتسب عليهم من أجله . وهكذا يمكن أن تجتمع النازلة والمنكر وكذلك الحسبة فيهما . وما ينبغى أن تكون الحسبة بسبب المنكر مانعة أو مغنية عن الحسبة بسبب النازلة ، بل الواجب ألا يصير المحتسب إلى الأولى إلا عندما تتعذر الثانية ، لأن الأولى أصل والثانية تبع . وهذا الأمر – لوضوحه – لا يحتمل خلافا فيما نرى . فلو أن جماعة من الناس شهدوا شخصا موشكا على الغرق فإن عليهم أن يحتسبوا بإنقاذه ، ولا يخلق بأحدهم أن يحتسب على غيره فيأمره بالنزول لإنقاذ الغريق إلا إذا كان هو نفسه لا يحسن العوم أو كانت به علة تمنعه من أن ينزل إلى الماء لينقذه . ذلك أن الحسبة بالنزول فيها دفع مباشر للنازلة وحفظ لنفس الغريق ، أما حمل الغير على النزول إلى الماء لإنقاذه فحسبة على الغير لارتكابه منكر القعود عن ذلك . ولما كان إنقاذ الغريق واجباً على كل حاضر قادر فالأصل أن يبدأ كل بنفسه قبل أن يأمر غيره بفعل ما نكل عنه . على أن إخلال الشخص بواجب الاحتساب بدفع النازلة بنفسه لا يبطل احتسابه على منكر امتناع غيره عن دفعها ، لأن دفعها هو مقصود الشرع ، فإذا دفعت تحقق مقصوده ثم ليأثم بعد ذلك من يأثم ويؤجر من يؤجر . وذلك شأن من رأى دابة قد استرسلت فى زرع غيره ومضت تتلفه ، أو رأى نائماً فى العراء أطارت الريح ثوبه فكشفت عورته ؛ فواجب على من رأى المفسدة أن يدفعها بنفسه ، وليس له أن يأمر غيره بدفعها إلا إذا استحال عليه ذلك أو تعذر أو كان الدفع على غيره أهون . غير أن بدء الشخص بنفسه إنما هو أمر يخصه شرعا ليعظم أجره أو ليطاع أمره ، فإن آثر الدعة والأثرة صح مع ذلك احتسابه على غيره إذا رآه قد تقاعس مثله . وهذا مبنى على ما نأخذ به من أن فسق المحتسب لا يقدح ، وأن عدالته ليست شرطا لوجوب أو لصحة احتسابه على غيره .

هل تتميز الحسبة فى النازلة بأحكام خاصة ؟

المنكر بحسب طبيعته سلوك بشرى ، فلا بد له من فاعل ، ولهذا جرى فقهاء الحسبة على اعتبار المحتسب عليه ركنا فيها . أما النازلة فقلما تعزى إلى الإنسان ، ولذلك فإن المحتسب عليه لا يدخل ركنا فى الاحتساب فيها . والواقع أن هذا الفارق شكلى ؛ فالحسبة فى مذهبنا لا يستغرقها

الإنكار ، وإنما الحسبة دفع الفساد لحق الله ، وفى ظل هذا المفهوم فإن المحتسب إما أن يتجه إلى ذات المفسدة ليرفعها أو إلى مصدر الفساد ليكفّه أو يعقمه . وليس لطبيعة المصدر أو صفته أهمية قط ، لأن العبرة بمصدريته لابصفته أو طبيعته .

أما الفارق المحتمل بين الحسبة فى المنكر والحسبة عند النازلة فيكمن فيما أثاره الإمام الغزالى ومجمل رأيه أن المنكر واجب المنع وإن كان فى المنع تعب ، أما المفاسد الأخرى فمنعها وإن كان واجبا إلا أنه مشروط بعدم التعب . وعلة التفرقة عنده هى الإشفاق من أن يؤدى إيجاب المنع بغير قيد فى كل الأحوال إلى أن يصير الإنسان مسخرا لغيره طول عمره ، وهذا تكليف شطط . وضرب الغزالى أمثلة لتوضيح رأيه ، فمثّل للمنع المطلق بفوات المال بطريق هو معصية كالغصب ، وللمنع المقيد باسترسال البهيمة فى زرع الغير وباللقطة فى مضيعة ، وخلص إلى أن المنع فى المثال الأول واجب وإن كان فيه تعب لأن المقصود حق الشرع والغرض دفع المعصية ، أما فى المثالين الآخرين فوجوب المنع مشروط بأن لا ينال الشخص تعب فى بدنه أو خسران فى ماله أو نقصان فى جاهه ، لأن حقه مرعى فى منفعة بدنه وفى ماله وجاهه كحق غيره فلا يلزمه أن يفدى غيره بنفسه(٧١) .

وهذا الرأى محل نظر ، والصحيح عندنا أن شروط الاحتساب فى المنكر وعند النازلة واحدة ، وأن إطلاق الوجوب وتقييده لا يرتهن بموجب الحسبة بل بظروف الحال فى كل واقعة . والضابط فى ذلك هو الحق الذى يُحتسَب لرعايته ؛ فإن كان حقا خالصا لله وجبت الحسبة ولو كان فيها تعب ، وكذلك الشأن لو كان حق الله مختلطاً بحق العبد ولكن حق الله غالب ، أو كان هناك مساس بحقين أحدهما لله والآخر للعبد . أما إن كان المساس بحق للعبد مختلط بحق لله وكان حقّ العبد غالباً فهنا يصح النظر فى مئونة الحسبة على المحتسب ، فإن خفت هذه المئونة وجبت الحسبة وإن ثقلت لم تجب .

واهتداءً بهذا الضابط يصح رأى الغزالى فى الأمثلة التى ضربها دون أن يعنى ذلك صحة الرأى الذى اجتهد فى التدليل عليه بإيراد تلك الأمثلة . وما نظن الغزالى كان يلتزم منطقه لو أن البهيمة بدر من إتلاف الزرع كانت بسبيلها إلى أن تطأ صغيرا نائما فتقتله ، لأن إتلاف الزرع إضاعة لمال أما وطء الصغير فازهاق لحياة ، وحق الإنسان فى ماله أغلب من حق الله ، أما الحياة فحق الله فيها أظهر بدليل أنها لا تستباح بالإباحة . ولهذا صح أن لا تجب الحسبة لحفظ المال إلا إذا خفت مئونتها ووجبت لحفظ الحياة ولو عظمت مئونتها وإذا تعلق الأمر بحق الحياة فلا فرق بين أن يرى الشخص شخصاً أمسك بغيره فى اليم ليغرقه وبين أن يرى مستحما جرفه التيار فأوشك على الغرق ، فإنقاذ الضحية فى الحالين واجب . وإذا جاز أن يكون بين الحالين فرق فى مئونة الحسبة فلأن الإغراق ينطوى فوق إتلاف الحياة على معصية فوجب تغليظ المئونة لأن المفسدة مغلظة .

ونرى الحسبة بالمثل واجبة يغض النظر عن مئونتها إذا أطارت الريح ثوب نائم فى العراء فكشفت عورته ، لأن حفظ الأعراض من مقاصد الشرع وحق الله فيها أغلب ، فهى ـ كالحياة ـ لا تستباح بالبذل . ولا فرق فى وجوب الحسبة حين يتعلق الأمر بالعورة بين أن يكون كشفها بفعل مُعتدٍ أو من أثر لريح لأن سترها واجب فى كل حال . وإذا ساغ أن يكون هناك فرق فى مئونة الحسبة حين يكون كشف العورة بفعل مكلف معتدٍ فلأن الكشف مفسدة فى ذاته فضلا عن كونه معصيةً من جهة فاعله .

ونخلص مما سبق إلى أن مئونة الحسبة لا تدور مع الموجب ـ منكرا كان أو نازلة ـ بل تدور مع الحق الذى لحقته المفسدة ، فتثقل وتخف تبعا لمدى خلوصه لله لك أو لمدى اختلاط حق الله فيه بحق العبد . ذلك هو الضابط العام ، وهناك إلى جانبه ضوابط فرعيّة تحدد المئونة الواجبة فى كل حالة على حدة . ويدخل فى تحديدها عوامل عدة ، منها ما يتعلق بإمكانات المحتسب ومنها ما يتعلق بالظروف الملابسة وللمئونة ـ كما يقول الإمام الغزالى ـ طرف فى القلة لا يشك فى أنه لا يبالى به وطرف فى الكثرة لايشك فى أنه لا يلزم احتماله ووسط يتجاذبه الطرفان ويكون أبدا فى محل الشبهة والنظر[72] .

الهوامش

---

(١) تاريخ الإسلام للدكتور حسن إبراهيم حسن ـ الطبعة العاشرة ١٩٨٣ ـ القاهرة جـ ٢ ص ٢٩٩ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : الشيخ على الخفيف ـ الحسبة ، بحث منشور فى مجموعة أعمال الفقه الإسلامى ومهرجان الإمام ابن تيمية ـ دمشق من ١٦ ـ ٢١ من شوال ١٣٨٠هـ ص ٥٨٤ . وانظر كذلك الغزالى ـ إحياء علوم الدين ـ طبعة دار الشعب جـ ٧ ص ١٢٢٤ .

(٣) أنظر الماوردى ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية ـ القاهرة ١٣٨٦هـ ـ ص ٢٤٥ . وانظر كذلك أبا يعلى الفراء ـ الأحكام السلطانية ـ القاهرة ١٣٥٧هـ ـ ص ٢٨٩ .

(٤)الغزالى ـ المرجع السابق ص ١٢١٧ .

(٥) إبراهيم دسوقى الشهاوى ـ الحسبة فى الإسلام ـ القاهرة ١٩٦٢ ص ٩ .

(٦) على الخفيف ـ المرجع السابق ص ٥٧٦ .

(٧) تفسير المنار جـ ٤ ص ٢٦ ـ ٢٧ .

(٨) حكى السيوطى عن السبكى هذا التقسيم الدقيق للمراحل النفسية التى تمر بها الفكرة منذ أن تنبت فى الذهن إلى أن تصبح قراراً فقال نقلا عنه : « الذى يقع فى النفس من قصد المعصية على خمس مراتب : الأولى الهاجس وهو ما يلقى فيها ، ثم جريانه فيها وهو الخاطر ، ثم حديث النفس وهو ما يقع فيها من التردد ، هل يفعل أو لا ، ثم الهمّ وهو ترجيح قصد الفعل ، ثم العزم وهو قوة ذلك القصد الجزم به » . السيوطى ــ الأشباه والنظائر فى قواعد وفروع فقه الشافعية ــ القاهرة ١٩٥٩ ص ٣٧ .

(٩) يقول السيوطى نقلا عن السبكى : « فالهاجس لا يؤاخذ به إجماعاً لأنه ليس من فعله وإنما هو شىء ورد عليه لا قدرة له ولا صنع . والخاطر الذى بعده كان قادرا على دفعه بصرف الهاجس أو وروده ، ولكنه هو وما بعده من حديث النفس مرفوعان بالحديث الصحيح . وإذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الأولى . وهذه المراتب الثلاثة أيضا لو كانت فى الحسنات لم يكتب له بها أجر . أما الأول فظاهر ، وأما الثانى والثالث فلعدم القصد . وأما الهمّ فقد بين الحديث الصحيح أن الهمّ بالحسنة يكتب حسنة والهم ــ بالسيئة لا يكتب سيئة وينتظر ، فإن تركها لله كتبت حسنة وإن فعلها كتبت سيئة واحدة . والأصح فى معناه أن يكتب عليه الفعل وحده ، وهو معنى قوله « واحدة » وأن الهمّ مرفوع ... وأما العزم فالمحققون على أنه يؤاخذ به ، وخالف بعضهم وقال إنه من الهمّ المرفوع » . السيوطى المرجع السابق ص ٣٧ — ٣٨ ، وانظر كذلك شرح الزرقانى جـ ٤ ص ١٠٤ .

(١٠) أشار القرافى فى فروقه إلى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم » ، ولفت النظر إلى شبهة قد تثور فقال : « ههنا سؤال ، فالظن يهجم على النفس عند حضور أسبابه ، والضرورى لا ينهى عنه فكيف صح النهى عنه ههنا ؟ وأجاب بأن القاعدة أن الخطاب فى التكليف لا يتعلق إلا بمقدور مكتسب دون الضرورى اللازم الوقوع أو اللازم الامتناع . فإذا ورد خطاب وكان متعلقه مقدوراً حمل عليه ، نحو أقيموا الصلاة ، أو غير مقدور صرف الخطاب لثمرته أو لسببه ومثال ما يحمل على ثمرته قوله تعالى : ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله ، فالرأفة أمر يهجم على القلب قهرا عند حصول أسبابها فيتعين الحمل على الثمرة والآثار وهو تنقيص الحد ، فيصير معنى الآية لا تنقص الحد . فكذلك ههنا لما تعذر حمل الأمر على الظن نفسه فتعين حمله على آثاره من باب التعبير بالمسبب عن السبب ، وآثاره التحدث عن الإنسان بما ظن فيه أو أذيته بطريق من الطرق بل يكف حتى يوجد سبب شرعى يبيح ذلك » . الفروق للقرافى جـ ٢ ص ١٨ — ١٩ .

(١١)الشاطبى ــ الموافقات فى أصول الأحكام ــ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ــ القاهرة جـ ٢ ص ٧٦ — ٧٨ .

(١٢) جاء فى الأشباه والنظائر : « إن انتهى الإكراه إلى حد الإلجاء لم يتعلق به حكم ، وإن لم ينته إلى ذلك فهو مختار وتكليفه جائز شرعاً وعقلًا » . السيوطى ــ المرجع السابق ص ٢٢٢ .

ويؤكد الخرشى هذا المبدأ بقوله : فعل المكره ــ إكراها ملجئا ــ لا يوصف بحكم من الأحكام الخمسة لأنه لا يوصف بها إلا أفعال المكلفين والمكره غير مكلف . الخراشى جـ ٨ ص ١٣١ .

(١٣) وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على هذا المعنى . قال تعالى على لسان لقمان : « يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك » (لقمان ــ الآية ١٧) ، وقال فى سورة آل عمران : « من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون ، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن

المنكر ويسارعون فى الخيرات وأولئك من الصالحين » (آل عمران ــ الآيتان ١١٣ و١١٤) ، وقال أيضا : « إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم » (آل عمران ــ الآية ٢٢) . قال القرطبى : دلت هذه الآية على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كان واجباً فى الأمم المتقدمة ، وهو فائدة الرسالة وخلافة النبوة . (القرطبى ــ أحكام القرآن ــ طبعة دار الشعب ص ١٢٨٩) . وقال ﷺ : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » فدل على أن المعروف عند أهل الجاهلية كان معلوماً .

(١٤) « يقرر الغزالى أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل ، أما انتفاؤها فمعلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ، وأن ذلك واجب الاستصحاب إلى أن يرد السمع . وإذن فالنظر فى الأحكام إما أن يكون فى إثباتها أو فى نفيها ، أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه ، وأما نفيها فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد الدليل السمعى بالمعنى الناقل من النفى الأصلى ، فانتهض العقل دليلا على أحد الشطرين وهو النفى » . الغزالى ــ المستصفى من عِلم الأصول ــ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ــ القاهرة ١٩٧١ ص ٢٣٠ .

(١٥) أنظر فى تفصيل ذلك : الشاطبى ــ الموافقات ، المرجع السابق جـ ١ ص ٩٠ ، جـ ٢ ص ٤ وما بعدها .

(١٦) وفى المسألة تفصيل لعل المقام لا يتسع له ، فقد افترضنا إمكان الفصل بين المعروف والمنكر فقلنا بوجوب الأمر بالأول والنهى عن الثانى . لكن الأمر يدق حين يكون الفصل بين المعروف والمنكر فى ظروف الواقعة ممتنعا أو متعذرا لسبب أو لآخر . وقد عرض ابن تيمية بإيجاز لهذا الموضوع وبين الحكم فيه فقال : إذا كان الشخص والطائفة جامعين بين معروف ومنكر بحيث لا يفرقون ــ أى يفصلون ــ بينهما ، بل إما أن يفعلوها جميعا أو يتركوها جميعا لم يجز أن يؤمروا بمعروف ولا أن ينهوا عن منكر ، بل ينظر : فإن كان المعروف أكبر أمر به وإن استلزم ما هو دونه من المنكر ، ولم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه ، بل يكون النهى حينئذ من باب الصد عن سبيل الله . وإن كان المنكر أغلب نُهى عنه وإن استلزم فوات ماهو دونه من المعروف ، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الذائد عليه أمراً بمنكر وسعيا فى زوال طاعة الله ورسوله . وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان لم يؤمر بهما ولم ينه عنهما ، فتارة يصلح الأمر وتارة يصلح النهى ، وتارة لا يصلح أمر ولانهى حيث كان المعروف والمنكر متلازمين ، وذلك فى الأمور المعينة الواقعة .

وعرض ابن تيمية كذلك لحالة أخرى يكون الأمر فيها بمعروف معين مفوتا لمعروف أكبر منه ويكون النهى فيها عن منكر معين محققا لمنكر أعظم منه فقال : وفى الفاعل الواحد الطائفة الواحدة يؤمر بمعروفها وينهى عن منكرها ، ويحمد محمودها ويذم مذمومها بحيث لا يتضمن الأمر بمعروف فوات معروف أكبر منه أو حصول منكر فوقه ، ولا يتضمن النهى عن المنكر حصول ما هو أنكر منه أو فوات معروف أرجح منه . وإذا اشتبه الأمر استبان المؤمن حتى يتبين له الحق ... ومن هذا الباب ترك النبى ﷺ لعبد الله بن أبى بن أبى سلول وأمثاله من أئمة النفاق والفجور لما لهم من أعوان ، فإزالة المنكر بنوع من عقابه مستلزمة إزالة معروف أكثر من ذلك بغضب قومه وحميتهم وبنفور الناس إذا سمعوا أن الرسول ﷺ يقتل أصحابه . رسالة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ــ جدة ١٩٧٩ ص ٣٢ ــ ٣٤ . وما ذكره شيخ الإسلام فى هذا الخصوص ليس إلا تطبيقا لما اتفق عليه أهل الأصول فى ترتيب المصالح إذا تعارضت والمفاسد إذا تزاحمت والمصالح والمفاسد إذا اجتمعت .

(١٧) الغزالى ـ الأحياء ، المرجح السابق ص ١٢٢٠ . وفى هذا يقول الشاطبى : إذا نظرنا إلى فعل الفاعل أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة . وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكاً حرمة الأمر والنهى ، فهو عاص فى مجرد القصد غير عاص بمجرد العمل . الموافقات جـ ٢ ص ٢٤٩ .

(١٨) الغزالى ـ المرجع السابق ص ١٢٢٠ .

(١٩) الغزالى ـ المرجع السابق ص ١٢٢١ .

(٢٠) القرافى ـ الفروق .

(٢١)أنظر شرح البدخشى ـ مناهج العقول وشرح الأسنوى ـ نهاية المسول جـ ١ ص ١٥٢ وما بعدها ، والمستصفى للغزالى ص ١٠٩ – ١١١ ، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكانى ص ٩ ، وأصول الفقه للشيخ محمد الخضرى القاهرة ط ٦ سنة ١٩٦٩ ص ٨٤ – ٨٦ .

(٢٢) ومحل النزاع فى اعتقادنا هو وضع الإيمان بالنسبة لأحكام الفروع ، فالقائلون بخطاب الكفار بالفروع يرون الإيمان شرطاً لصحة الأداء ، والقاعدة عند الأصوليين أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا لصحة التكليف ، بل يتوجه الطلب بالشرط والمشروط معاً ويكون المخاطب مأمورا بتقديم الشرط ، كالجنب والمحدث يقدمان الغسل والوضوء لكى تصح الصلاة . وعلى هذا الأساس يكون الأمر بالصوم والصلاة والحج والزكاة مقتضيا الأمر بتقديم الإيمان لكى تصح هذه العبادات . ولا يعد الكفر مانعا من التكليف بها لأن إزالة الكفر ممكنة بالإيمان .

ولو سلمنا بكون الإيمان شرطا فى صحة التكليف بالفروع لوجب أن نسلم بخطاب الكفار بالفروع ، ولهذا كان موقف من سلّم بالمقدمة من الفقهاء ولم يسلم بالنتيجة ضعيفاً ولم يشفع لهم قولهم إن النزاع فى جزئى من القاعدة لا فى أصل القاعدة . والصحيح فى اعتقادنا أن الإيمان ليس شرطا فى التكليف بالفروع ولكنه سبب لوجوبها . فالخلاف ينحصر ابتداء فى الوصف الشرعى للإيمان . ولا نزعم أن نفى الشرطية أمر سبقنا المتقدمين إليه ، فقد قال بذلك من يعتد بخلافه من الفقهاء . وعبر عن هذا الاتجاه صاحب « كشف الأسرار » بعبارة ربما بدت صعبة الفهم على غير الأصوليين ، ولذلك فقد آثارنا إيراد عبارة الشاطبى لسهولتها رغم أنه من القائلين بخطاب الكفار بالفروع . قال فى الموافقات : أما الإيمان فلا نسلم أنه شرط لأن العبادات مبنية عليه ، ألا ترى أن معنى العبادات التوجه إلى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح ، وهذا فرع الإيمان ، فكيف يكون أصل الشىء وقاعدته التى ينبنى عليها شرطا فيه ؟ هذا غير معقول . ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع فى العبارة . وأيضا فإن سُلم فى الإيمان أنه شرط ففى المكلف لا فى التكليف ، ويكون شرط صحة عند بعض وشرط وجوب عند بعض ، فيما عدا التكليف بالإيمان حسبما ذكره الأصوليون فى مسألة خطاب الكفار بالفروع . (الشاطبى ـ الموافقات جـ ١ ص ١٨١ ـ ١٨٢) . وانظر لمزيد من التفصيل (كشف الأسرارعن أصول فخر الإسلام البزدوى للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخارى ـ دار الكتاب العربى ببيروت ـ جـ ٣ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٥) .

(٢٣) وهذا المنكر يوجب الحسبة بما يناسبه ويقتضيه . وحد الحسبة فيه ألا تجاوز الدعوة بالحسنى إلى الإكراه والقهر لقوله تعالى : « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغىء » .

(٢٤) يقول البدخشي إن إيجاب حد الزنا على غير المسلمين هو من ترتيب الحكم على السبب لإلزامهم أحكامنا لا لحرمة الزنا عليهم . شرح البدخشي جـ ١ ص ١٥٤ . ومعنى هذه العبارة أن الحكم يلزمهم من باب الوضع لا التكليف .

(٢٥) الغزالي ــ المستصفى جـ ١ ص ٥٤ ، وانظر كذلك الإحكام في أصول الأحكام للآمدي جـ ٢ ص ٢١٧ .

(٢٦) والمسألة في فقه الأصول تقتضي بعض التفصيل . ذلك أنه لما كان المتفق عليه بالإجماع أن الصبي إذا سلك على خلاف الأمر أو النهي فلا عقاب عليه فإن حاله لا يخلو من أحد فروض أربعة : أولها أن يكون غير مخاطب بالحكم أصلاً ، والثاني أن يكون مخاطبا لكن الوجوب سقط عنه بعذر الصبا لرفع الحرج ، والثالث أن يكون مخاطبا لكن الوجوب في حق غيره ندب في حقه لصباه ، والرابع أن يكون مخاطبا كغيره بكل الأحكام لكن جزاء المخالفة سقط عنه لعذر الصبا . والأول مذهب الجمهور ، والثاني قال به فريق بين الفقهاء ، والثالث والرابع فرضان واردان . ولعل الفرض الثاني أضعف الجميع ، وقد مال إليه البزدوي زمنا ثم عدل عنه لأسباب أجملها وفصلها صاحب كشف الأسرار ، وأقوى الأسباب عندنا فساد الصورة ، لأن حاصل هذا الرأي أن الوجوب يسقط لحظة ثبوته ، وفيه تكلف وفساد صورة (أنظر كشف الأسرار ــ المرجع السابق ص ٢٤٥ — ٢٤٦) . والذي نرجحه أن الصبي مخاطب قبل البلوغ وأن حكمه يتردد بين الفرضين الثالث والرابع على تفصيل لا يقتضيه المقام .

(٢٧) الغزالي ــ إحياء علوم الدين ، جـ ٧ ص ١٢٢٣ .

(٢٨) الغزالي ــ المرجع السابق ص ١٢١٧ .

(٢٩) الغزالي ــ المرجع السابق ص ١٢٢٣ .

(٣٠) لا يصح ضرب الصبي إلا من قبل وليه ، ولا يدخل هذا الضرب في باب الحسبة ، لأن الولي لا يحتسب بتعليم ولده الصلاة ولا بتعويده عليها ، بل يؤدي واجبا على العين لزمه . ولما كانت الحسبة واجبا كفائياً فإن الأب حين يعلم ولده الصلاة لا يكون محتسبا ، ولهذا خوله الشرع ضربه لا لحمله على الصلاة فهي مندوبة له بل لتعويده عليها .

(٣١) الغزالي ــ إحياء علوم الدين جـ ٧ ص ١٢٢٠ ــ ١٢٢١ .

(٣٢) يقول القرافي : موارد الأحكام على قسمين : مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها ، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل . الفروق جـ ٢ ص ٣٣ . ويقول أيضاً : متى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور . وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية . المرجع السابق ص ٣٢ .

ويقول ابن القيم : لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها ، فوسائل المحرمات والمعاصى فى كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غايتها . فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود ، لكنه مقصود قصد الغايات وهى مقصودة قصد الوسائل . فإذا حرم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تفضى إليه فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً للتحريم وتثبيتا له ومنعاً أن يقرب حماه . ابن قيم الجوزية ـ اعلام الموقعين عن رب العالمين ـ القاهرة ١٩٦٨ ـ جـ ٣ ص ١٣٥ .

(٣٣) أنظر فى ذلك على الخفيف ـ المرجع السابق ص ٥٧٥ .

(٣٤) الغزالى ـ المرجع السابق ص ١٢١٨ .

(٣٥) أما المجاهرة بالعزم على ارتكاب المنكر ففعل لا مجرد فكر وعزم ، ولهذا يجب الاحتساب فيها بما يناسبها .

(٣٦) وهذا ما يراه الغزالى تقريباً ، فقد عرض للمنكر المتوقع كالذى يستعد بكنس المجلس وتزيينه وجمع الرياحين لشرب الخمر وبعد لم يحضر الخمر ، فهذا ـ فى رأيه ـ مشكوك فيه ، إذ ربما يعوقه عنه عائق فلا يثبت للآحاد سلطنة على العازم على الشرب إلا بطريق الوعظ والنصح ، فأما بالتعنيف والضرب فلا يجوز للآحاد ولا للسلطان إلا إذا كانت تلك المعصية قد علمت منه بالعادة المستمرة وقد أقدم على السبب المؤدى إليها ولم يبق بحصول المعصية إلا ما ليس فيه إلا الانتظار ، وذلك كوقوف الأحداث على أبواب حمامات النساء للنظر إليهن عند الدخول والخروج ، فإنهم وإن لم يضيقوا الطريق لسعته فتجوز الحسبة عليهم بإقامتهم من الموضع ومنعهم من الوقوف بالتعنيف والضرب . وكان تحقيق هذا وهو ما نراه مهما ـ إذا بحث عنه يرجع إلى أن هذا الوقوف فى نفسه معصية وإن كان مقصد العاصى وراءه ، كما أن الخلوة بالأجنبية فى نفسها معصية لأنها مظنة وقوع المعصية ، وتحصيل مظنة حصول المعصية معصية . ونعنى بالمظنة ما يتعرض الإنسان به لوقوع المعصية غالباً بحيث لا يقدر على الانكفاف عنها ، فإذن هو على التحقيق حسبة على معصية راهنة لا على معصية منتظرة . إحياء علوم الدين ص ١٢١٧ .

(٣٧) الغزالى ـ إحياء علوم الدين ص ١٢١٩ . ويقول تأكيدا لذلك : فاعلم أن من أغلق باب داره وتستر بحيطانه فلا يجوز الدخول عليه بغير إذنه لتعرف المعصية إلا أن يظهر فى الدار ظهوراً يعرفه من هو خارج الدار كأصوات المزامير والأوتار إذا ارتفعت بحيث جاوز ذلك حيطان الدار . ص ١٢١٩ .

(٣٨) ويقول الغزالى فى الحسبة على المجنون إذا رئى يزنى بمجنونة أو ببهيمة إن المنع ليس لتفاحش صورة الفعل وظهوره بين الناس ، بل لو صادف هذا المنكر فى خلوة لوجب المنع منه . المرجع السابق ص ١٢١٧ .

(٣٩) الغزالى ـ المرجع السابق ص ١٢١٩ .

(٤٠) الدكتور عبد الفتاح الصيفى ـ شرط الظهور فى المنكر الموجب للحسبة ـ الرياض .ص ٥ .

(٤١) الماوردى ـ الأحكام السلطانية ص ٢٤٤ ، وانظر كذلك القرشى المعروف بابن الإخوة ـ معالم القربة فى أحكام الحسبة ـ القاهرة ١٩٧٦ ص ٧٥ . وخالف عن ذلك أبو يعلى الفراء فى أحكامه السلطانية حيث ذكر أن من ترك صلاة الجماعة من آحاد الناس فقياس المذهب أن يعترض عليه لأنها من فرائض الأعيان ، فهى كترك الجمعة ـ إبو يعلى ـ المرجع السابق ص ٢٨٨ .

(٤٢) على الخفيف ـ المرجع السابق ص ٥٧٩ .

(٤٣) ومع ذلك فإن بين احتمال قيام المانع والتيقن من عدمه فارقا يظهر لا فى أصل الاحتساب بل فى وسيلته ، فالمنكر فى الحالة الأولى يكون ثابتا بغالب الظن وفى الثانية على وجه القطع ، ودرجة الثبوت من الأمور التى توضع فى الاعتبار عند اختيار وسيلة الحسبة .

(٤٤) جاء فى معالم القربة بيانا لواجبات المحتسب ما يلى : وليكن معه أمين عارف يعتمد على قوله ، ومع ذلك فلا يعتمد إلا على ما يظهر له ويباشره بنفسه . معالم القربة ص ٣٢٠ .

(٤٥) الغزالى ـ إحياء علوم الدين ص ١٢٢٦ .

(٤٦) وهو ما يؤيده قوله ﷺ : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ... الحديث » .

فقد علق الأمر بالتغيير على « رؤية » المنكر لا على مجرد العلم به . والرؤية المقصودة هنا لاتقتصر على الرؤية البصرية فحسب ، بل يراد بها الرؤية الحسية ، أى إدراك المنكر بأى حاسة من الحواس .

(٤٧) بل إن حكمة الشرط ومضمونه يوجبان القول بأن طروء الاحتجاب لا ينافى الظهور ، لأنه لما كان الظهور ضابطه إدراك المنكر بإحدى الحواس ، وكان احتجاب المنكر بعد ظهوره لا يعنى زواله ولا ينفى استمداد العلم بوجوده فإن شرط الظهور يظل متحققا بحكم الاستصحاب بالنسبة إلى من رأى المنكر رغم طروء الاحتجاب .

(٤٨) الماوردى ـ المرجع السابق ص ٢٥٢ ، أبو يعلى الفراء ـ المرجع السابق ص ٢٩٦ ، ابن الإخوة ـ المرجع السابق ص ٩١ ، على الخفيف ـ المرجع السابق ص ٥٨١ – ٥٨٢ .

(٤٩) انظر الغزالى ـ إحياء علوم الدين ص ١١٩٨ .

(٥٠) الماوردى ـ المرجع السابق ص ٢٥٢ ، أبو يعلى ـ المرجع السابق ص ٢٩٦ ، على الخفيف ـ المرجع السابق . ص ٥٨١ ـ ٥٨٢ .

(٥١) ابن الإخوة ـ المرجع السابق . ص ٩١ .

(٥٢) وهذا الشرط بالغ الأهمية ، وكثيرا ما أدى إغفاله إلى تشويه وجه الحسبة . ولهذا رأى الفقهاء وجوب التفرقة بين الفقيه وغيره إذا احتسبا . يقول الغزالى : ينبغى للعامى ألا يحتسب إلا فى الجليات المعلومة كشرب الخمر والزنا وترك الصلاة ، فأما ما يعلم كونه معصية بالإضافة إلى ما يطيف به من الأفعال ــ أى بالنظر إليها ــ ويفتقر إلى اجتهادٍ فالعامى إن خاض فيه كان مايفسده أكثر مما يصلحه ، ثم عقب قائلا : وعن هذا يتأكد ظن من لايثبت ولاية الحسبة إلا بتعيين الوالى ، إذ ربما ينتدب ــ أى يتصدى ــ لها من ليس أهلا لها لقصور معرفته أو قصور ديانته فيؤدى ذلك إلى وجوه من الخلل . إحياء علوم الدين ٧ /١٢١٠ .

(٥٣) الماوردى ــ المرجع السابق ص ٢٥٣ ، أبو يعلى ــ المرجع السابق ص ٢٩٧ .

(٥٤) الغزالى ــ المرجع السابق ص ١٢١٩ – ١٢٢٠ .

(٥٥) الغزالى ــ المرجع السابق ص ١٢٢١ .

(٥٦) الغزالى ــ المسصفى ص ٤٩٢ .

(٥٧) الغزالى ــ إحياء علوم الدين ، المرجع السابق ص ١٢٢١ .

(٥٨) الماوردى ــ المرجع السابق ص ٢٤٠ ، وأبو يعلى ــ المرجع السابق ص ٢٨٥ . وعبر شيخنا على الخفيف عن هذا العنى بقوله إن للمحتسب المعين أن يجتهد رأيه فيما يتعلق بما يقضى به العرف وتوجبه التقاليد المألوفة فى مثل المقاعد فى الأسواق والطرقات وإخراج الأجنحة وما إلى ذلك بما تفضى مراعاته إلى عدم الإضرار بالمارة والسابلة وأرباب المصالح فى ذلك . المرجع السابق ص ٥٧٢ .

(٥٩) الماوردى ص ٢٥٧ ، أبو يعلى ص ٣٠٥ .

(٦٠) أنظر الغزالى ــ المستصفى ص ٤٨٤ .

(٦١) العزّ بن عبد السلام ــ قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ــ بيروت ــ الجزء الأول ص ٤ .

(٦٢) على الخفيف ــ المرجع السابق ص ٥٨٤ .

(٦٣) ابن القيم ــ الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ــ القاهرة ص ٣٤٨ .

(٦٤) الغزالى ــ إحياء علوم الدين ، المرجع السابق ص ١٢٢٣ – ١٢٢٤ .

(٦٥) تساءل الغزالى عمن رأى بهيمة قد استرسلت فى زرع غيره هل يجب إخراجها ، أو رأى مالًا لمسلم أشرف على الضياع هل يجب عليه حفظه ، ثم أجاب : مهما قدر على حفظ مال غيره من الضياع من غير أن يناله تعب فى بدنه أو خسران فى حاله أو نقص فى جاهه وجب عليه ذلك ، فذلك القدر واجب فى حقوق المسلم ، بل هو أقل درجات الحقوق . والأدلة الموجبة لحقوق المسلمين كثيرة وهذا أقل درجاتها . فأما إن كان عليه تعب فى مال أو جاه لم يلزمه ذلك لأن حقه مرعيّ فى منفعة بدنه وفى ماله وجاهه كحق غيره فلا يلزمه أن يفدى غيره بنفسه ، وأما إن كان فوات المال بطريق هو معصية كالغصب فهذا يجب المنع منه وإن كان فيه تعب ما ، لأن المقصود حق الشرع ، والغرض دفع المعصية ، وعلى الإنسان أن يتعب نفسه فى دفع المعاصى كما عليه أن يتعب نفسه فى ترك المعاصى ، والمعاصى كلها فى تركها تعب ، وإنما الطاعة كلها ترجع إلى مخالفة النفس وهى غاية التعب . إحياء علوم الدين ، المرجع السابق ١٢٢٤ - ١٢٢٥ .

(٦٦) وصرح كذلك بأن ظن المخالفة لايعد منكرا موجبا للحسبة وإن كان معصية فى ذاته . أنظر الإحياء ٧ /١٢٢١ . وقال القرافى إن مناط الاحتساب هو حدوث المفسدة وإن لم يكن فعلها عصيانا بسبب حال مرتكبها ، فإذا حدثت وجب الاحتساب بمنعها .

(٦٧) ابن حزم ـ المحلى جـ ١١ ص ٢٣ .

(٦٨) ابن حزم ـ المحلى جـ ١٠ ص ٦٣٢ .

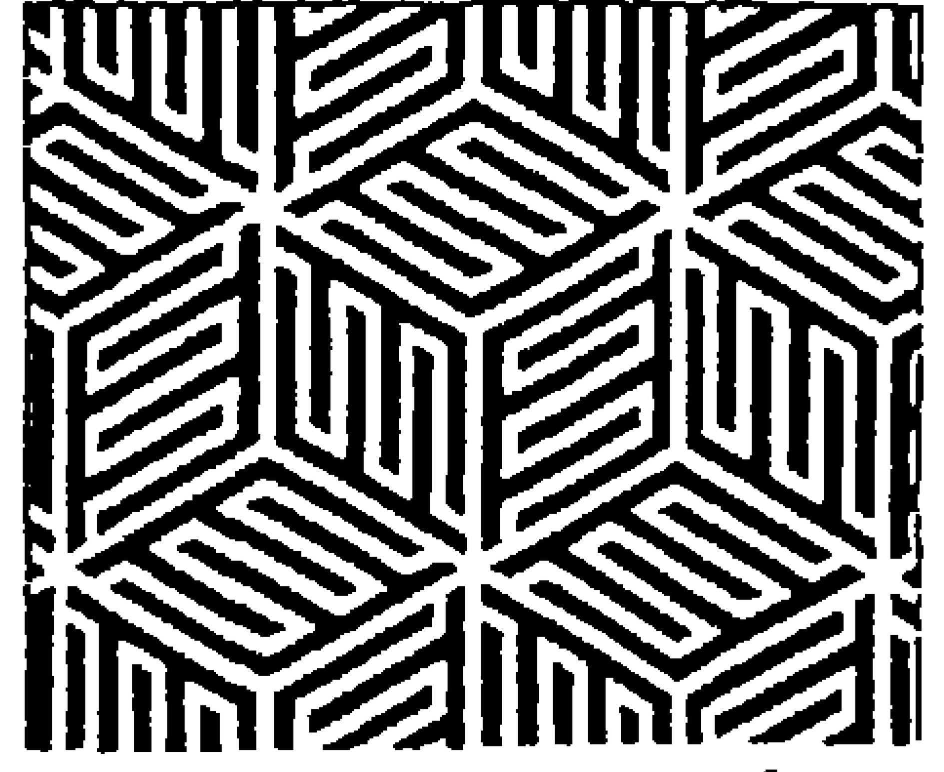
(٦٩) الماوردى ـ الأحكام السلطانية ص ٢٤٥ ، أبو يعلى ـ الأحكام السلطانية ص ٢٨٩ .

(٧٠) القرافى ـ الفروق جـ ٤ ص ٣٣ .

(٧١) الغزالى ـ إحياء علوم الدين ـ المرجع السابق .

(٧٢) الغزالى ـ المرجع السابق ص ١٢٢٥ - ١٢٢٦ .







أبحاث

النظام الأخلاقي في السياسة المالية

في الدولة الإسلامية

للأستاذ الدكتور حسين آتاي ( )

عندما يريد الانسان أن يبحث أو يكتب في موضوع من المواضيع الإسلامية ينبغي عليه أن يبدأ من القرآن ومن الأحاديث ، ويجمع مافي القرآن الكريم من الآيات ومن الأحاديث المختلفة بالموضوع ثم يتعقب الموضوع . وهذا هو المنهج الصحيح العلمي في العلوم الشرعية الإسلامية الذى طبقه العلماء والأئمة والمجتهدون الأوائل بدقة علمية مطلقة وتركه وأهمله العلماء المتأخرون ابتداء من القرن الرابع الهجري أى العاشر الميلادي وحتى الآن ، وإن حاول قليل من المتأخرين أن يسترجع ذلك المنهج ويستعمله ولكن لم يستطع أن يتجاوز الحدود الموضوعية أمام تطبيق المنهج المذكور طوال العصور .

وحين يكتب كاتب أو عالم في موضوع الدين الإسلامي يقدم مقدمة عامة وشاملة بأن الإسلام دين عام عالمي شامل لجوانب حياة الإنسان من شروق الشمس إلى غروبها . وليس هناك ناحية من نواحي الحياة إلا ويتدخل فيها الإسلام سلبا أو إيجابا . ولا شك أن أمثال هذه الكلمات العامة لا تخرج عن إطار القرآن والأحاديث الصحيحة وهى صحيحة بالنسبة إلى المبادىء الإسلامية ، لأن الإسلام جاء كدين ليحل مشكلة الإنسان الدينية والدنيوية بتوحيدهما وجعلهما امورا دينية ورفع التفرقة بينهما فإن الأمور الدينية والدنيوية تفترق بالنية والارادة وان الانسان مسئول عن نيته وارادته في كل حركاته ، وسكناته وكذلك الانسان مسئول في هذه الدنيا ليس في الآخرة ، وهو مسئول عن كل أعماله سواء قيل خطأ : إنها أعمال دنيوية أو دينية لأنهما يطبقان على الانسان سواء كان فردا في المجتمع أو رئيسا لدولة أو ربا لعائلة أو آمرا

(*) عميد كلية الألهيات ـ جامعة أنقرة ـ تركيا .

أو مديرا أو موظفا . ومن هذه المشاكل الانسانية بل من أهمها هى حياة الانسان وعيشه وتغذيته ونشأته ونموه واستمرار حياته وبذلك يستطيع الانسان أن يقوم على رجليه ويستطيع المشى والسير إلى انجاز اغراضة وغاياته ويرتكز كيانه المادي والذاتي على ذلك . وذلك لا يتحقق إلا إذا أمكن للانسان أن يملك شيئا يقيم به اوده ويمسك به بدنه حتى تستمر حياته فلا ينهار ويسقط على الأرض ولا يتلاشى بين هوات وفجوات المهالك والمخاطر .

اهتم القرآن الكريم في آياته الأولى بشيئين أساسيين هما :

الأول : ربط الانسان بالرب والخالق مباشرة ورفع الحواجز والوسائط بين الله تعالى وبين الانسان ، وإزالة الأوهام والخرافات عن الاذهان والعقول وتوجيههما إلى الاعتقاد الحق وإلى الله تعالى وهو الحاكم المطلق القادر على كل شيء وهو الآمر والناهي ، وجعل الانسان مسئولا أمامه فقط ، دون سائر البشر مهما كانت مرتبته الاجتماعية ، والتربوية .

الثاني : هو حل مشكلة الفقر بإزالة الطبقات الاجتماعية واعلان المساواة بين الناس في الحقوق الانسانية المفطور عليها وهو يرمي إلى تغيير سلوك الانسان وتوجيهه توجيها صالحا لمصلحة نفسه ولمصلحة الناس الاخرين لتتوازن وتتعادل العلاقة الاجتماعية بين أفراد المجتمع .

ولذلك شرع الإسلام في أول الأمر بتثقيف الذهن والعقل وتقويمه ثم اعتنى بتربية السلوك والاخلاق . وبنى سلوك الانسان على الخلق الحسن الكامل . والخلق يشمل كل مايقوم به الانسان من أفعال وأعمال وحركات ، ويدخل فيه أيضا الأوامر والنواهي التي تدخل في إطار الفقة أى القانون .

وتتطلب التربية الاخلاقية التي تستند على مبادىء القرآن والأحاديث أن تلبي حاجات الانسان المادية والروحية المعنوية . والحياة المادية والروحية متداخلة ومتزامنة في نظر مبادىء الإسلام . وعلى ذلك ينبغي أن تكونا كذلك متعادلة ومتوازنة في الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية وغيرها .

ومن هنا جاء القرآن الكريم بالنظام الاقتصادي باسمه المعروف اليوم لينظم المعاملات المالية والتجارية . وامتن الله تعالى على الأغنياء بما أنعم عليهم من النعم لتنمية ثرواتهم ، ثم طلب منهم أن يعطوا من مال الله عز وجل الذى بأيديهم إلى من يعوزهم . لأن المجتمع يتكون من الافراد الذين قد يكون من بينهم : أعمى ، وأصم ، وأبكم ، وأكثر عقلا وأقل .فهما والمرضى ، والزمنى والفقراء والمساكين وغيرهم وإذا لم يوجد هؤلاء الناس ، لايكون هناك مجتمع إنساني ولا يكون مفهوم الثروة ولا مفهوم الدينار والدرهم ولا الذهب والفضة إذا لم يكن تبادل الأموال والأشياء القيمية ولا تظاهر ولا تفاخر بالمجوهرات والأحجار الثمينة بين الناس .

وهكذا بدأ القرآن الكريم في بدايات

تشريعه الاعتناء بالتوازن والتعادل بين الدخل والاستهلاك وبين الكسب والصرف وطلب التكافل بين الربح والعمل وبين الفائدة ورأس المال في البيع والشراء . ولحفظ هذه المعادلة في النظام الاقتصادي وهو التكافل بين أفراد المجتمع في نفس الوقت ، وضع الإسلام معايير وموازين لكيفية كسب المال الحلال وكيفية صرفه والتعرف فيه ليرفع بذلك مستوى أفراد المجتمع على درجة حيث يرضى كل فرد بما يكسبه ويرضى عنه الناس بما يعاملهم به .

وشرع نظاما واحدا لكل فرد من الشعب والأمة من بدو وحضر وقارىء ومثقف وأمي ، ومن رجل في الشارع ورجل في الصحراء أو الغابة ، والضيعة أو القصور ، فكلهم يتبعون نظاما واحدا ، إلا أن كل واحد مسئول حسب قدرته ومقدرته المادية والمعنوية وكذلك هو مسئول حسب وسعة نفوذ دائرته في الأمور الاجتماعية والتجارية والسياسية . ونظام الشريعة يشملهم جميعا دون التفريق والتمييز بينهم .

وعندما طلب الشرع من الأفراد اتباع الموازين والمعايير في كسب الحلال ، التي التبعة عليهم في تصرفهم فيما يكسبون من المال والثروة والمهارة والصنعة ، وكلفهم بطاعة الله والرسول وأولى الأمور السياسية والاجتماعية وغيرها ، باطار هذه الموازين ولم يبح لهم اطاعة أولى الأمور فيما جاوز ذلك . وكلفهم بمحاسبة أنفسهم أولا ثم بمحاسبة من يلي أمورهم . وإذا قصروا في واحد منهما أو في كليهما يختل نظام المجتمع وسوف يحاسبهم الله تعالى في كلا الحالين إما في الدنيا أو في الآخرة أو في كليهما معا .

وكذلك أوجب على أولى الأمور يعنى الدولة في الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتجارية والمنظمات العامة والخاصة أن يعاملوا الأمة وأفراد المجتمع دون انحياز إلى القرابة والمصاهرة والنسب وإلى مكانة الرجل في المجتمع بالعدالة المستندة على الحق والكفاءة والتكافل بين عمل وأجر وماتحتاجه من العيش والحياة السويه في المجتمع ، وأوجب الرقابة العادلة على العامل وعلى صاحب العمل وشرع اتخاذ التدابير اللازمة للتفتيش عن المعاملات في الأسواق وعدم ظلم الغنى عند أخذ حق الفقير منه وعدم ترك الفقير على مرحمة الغني وأن لا يسمح بتعدى الفقير على الغنى كما وضع القرآن الكريم حدا للحيلولة أمام سعى الأغنياء لاكتساب المال حراما كان أو حلالا وكذلك وضع حدا للاقتطاع من مال الأغنياء. وهذه الرقابة فرضت على أفراد المجتمع كأفراد كذلك وهى المعبر عنها في القرآن الكريم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وفي الفقه الإسلامي الحسبة أو الاحتساب .

وفلسفة الدولة وحكمة الحكومة تأخذ وتكسب شرعيتها باهتمامها بمصالح الأمة وأفراد الشعب وعليها أن تراقب افراد الشعب في معاملاتهم وعلاقتهم بعضهم ببعض في التجارة ، وأن تحاسب موظفيها في معاملتهم مع أفراد الشعب وأن تمنع

تغلب بعض الناس على بعض بحيلهم وخدعهم وبعقولهم الماكرة . والدولة كذلك ملزمة باتباع المعايير والموازين الاسلامية في معاملتها الناس في أخذ أيدى الناس ومساعدتهم والقبض على ايديهم إذا انحرفوا عن سواء السبيل . وهنا تظهر اخلاقية الدولة وحكمة وجودها . فإنها لاتظلم الناس الكاسبين ولا تأخذ منهم أكثر مما حدده الشرع أو القانون العادل ولا تتركهم يعبثون في المعاملات التجارية كيف يشاؤون ولا تمنع عن العمل والسعى ولا تضع الحواجز في طريقهم لتنمية تجارتهم الملائمة والموافقة للشريعة . والمهم هنا أن لا تجنح الدولة والحكومة في تأويل الأحكام الشرعية لمصلحتها أو لمصلحة بعض الناس لأسباب مختلفة ضد مصلحة الأفراد المستحصلين ولا المستهلكين . هذه الرقابة العادلة للدولة على معاملات الشعب تحقق سعادة الشعب ومحبة بعضهم لبعض وتزيل غضب الفقراء على الاغنياء وعلى الدولة كذلك،وتسبب المودة والمحبة المتقابلة بين أفراد المجتمع الإسلامي وبين أولى الأمور . وهذه الأمور وأمثالها يطلبها القرآن الكريم من الذين آمنوا به أن ينفذوها. وينجزوها لمصلحتهم الدنيوية الزائلة ولحياتهم الأخروية الباقية . وهى غاية قصوى لكل إنسان أن يكون سعيدا في هذه الدنيا وفي الآخرة وذلك يتحقق إذا لم يكن المجتمع متكونا من طبقات عالية وسافلة ولا ينقسم الناس وأفراد الشعب والأمة إلى سادة وسيدات وإلى عبيد لهم واماء ، وإلى طبقة غنية مشرية متكبرة مترفعة ومتغطرسة وطبقة منحطة ومنازعة . وكيف يمكن ذلك ؟ وهذا هو محور موضوعنا الذى نعتزم الحديث فيه إن شاء الله تعالى .

التربية المالية في الإسلام

إن الله عز وجل خلق الإنسان خليفة له وأعطاه ميزات مختلفة للقيام بواجبه . وبذلك ميزه عن كل المخلوقات . فسواء أدرك وظيفته بالادراك العقلي والايمان بالله أو لم يدرك ذلك بالشعور الذاتي . إلا أنه يتبع ذلك ويطيع قوانين الله الموضوعة في فطرته وماهيته وطبيعته طوعا أو كرها ، أحيانا بالرغبة والشوق ، وأحيانا بالجبر والكراهة .

والإنسان له آمال وأمنيات في حياته . فمن أولى أمنيته أن يعيش عيشة راضية ويلتذ بالحياة ويشعر بالذوق في المأكل والمشرب والسكن في القصور وأناقة الملبس . وكل هذه الأذواق حاجات له في ادامة حياته والحفاظ على موجوديته ، كإنسان له خيالات متوجهة إلى المستقبل القريب في الدنيا والبعيد في الآخرة .

ثم إن له آمالا وأمنيات تتعلق بوضعه في المجتمع وترتبط بموقعه الاجتماعي حيث يود أن يرتفع إلى درجات عالية ويصل إلى قمة وذروة في الأمور الادارية والسياسية ليدبر ويدير امور الناس الآخرين ويكون حاكما على مقدراتهم نافذ الرأى والقول .

وهذه الرغبة المتعالية قد غرست في فطرته وجبل عليها . وهو بهذه الرغبة

والغريزة الطبيعية والفطرية يمثل خلافة الله تعالى في أرضه وهو حكمه واليا على الآخرين ، بما أودع الله في كيانه وماهيته من قوة عاقلة وقوة مفكرة في كيفية تدبير الأمور وادارة الشئون . لأنه يستطيع بعقله المفكر الفعال وارادته النافذة العازمة أن يغير من أوضاعه في المجتمع للرقى والتقدم .

ويظهر من هذه الأمور والحوادث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تمر في حياة الانسان وهى ضرورية فطرية له تلازمه ليلا ونهار من الصغر إلى الكبر وإلى الموت . ولكنه لايمكن له وحده أن يقوم بأى واحد من هذه الأعمال والرغبات والمطالب سواء كانت ترتبط بفرديته وشخصه منفردا أم بوجوده كعضو في المجتمع . فإنه يحتاج إلى الناس الآخرين في أعمالهم المختلفة وصناعاتهم المتنوعة . ولو ترك الانسان في غابة أو جزيرة منذ ولادته لايتصل بالناس ولا يتصلون به لكان محروما من النعم الاجتماعية والمراتب العالية واشباع غرائزه الطبيعية الفطرية .

وتأتى مشكلة الاقتناء والامتلاك لما صنعه وعمله الآخرون ليسد مايحتاج إليه من الحاجات الضرورية والتحسينية والكمالية . ولا يمكن له أن يغتصب أموال الناس وممتلكاتهم بالقهر والغلبة لأن ذلك يسبب الفوضى والفتنة والمقاتلة ولا تبقى سكينة واطمئنان في المجتمع وذلك يجره إلى الضرر والخسران . ولذلك ينبغي عليه أن يقدم شيئا مقابل مايحتاج إليه من الممتلكات والمحصولات والمنتجات الموجودة عند الناس الآخرين . ومن هنا جاءت المبادلة والمعاوضة بين الناس بصورة طبيعية وفطرية .

إن الإنسان ليس مثل الحيوانات العجماء التي لاحاجة لها بعضها مع بعض للاقتناء أو الامتلاك لما فى أيدى الآخرين لعدم تنوع حاجاتها لادامة حياتها الضرورية . وليس لها غير الشبع والرى إذا جاعت أو عطشت وإلى التوالد للمحافظة على جنسها بالغريزة الطبيعية دون ارادة منها ومشيئة لها . فإن كان الانسان البدائي الذى عاش في الغابات قريبا من الحيوان إلا أن حياته تلك كانت على حالة طارئه . ولذلك سرعان ما اجتمع وتحضر ملبيا حاجاته ورغباته الغريزية الفطرية الاجتماعية ووظيفته الالهية وهى خلافته وأعماره الأرض نيابة عن الله تعالى . وبما أنه سوف يقوم بأعمال إعمار الأرض كوظيفة خلقية وفطرية موظفا من قبل الله تعالى فيجب عليه أن تصير أعماله وأفعاله موافقة لارادة الله ولرضاه تعالى . وقد احتاج الانسان لمعرفة نظامه وقوانينه لتنفيذهما .

فإن الله تعالى عند ماخلق الانسان خليفة له ، جعله حرا في حركاته وسكناته وغرس فيه غرائز وميولا مختلفة ، وأعطاه قدرة وقوة ذات وجوه مختلفة الجهات والأعمال . ولو جرى الناس على مقتضيات فطرة وغريزة واحدة لكانوا جميعا على طريق واحد لاينحرفون عنه ولا يتعدون حدوده المرسومة لهم بالطبيعة .

والإنسان بميوله المختلفة وغرائزه المتنوعه

ورغباته المتغيرة يتلقى المؤثرات الخارجية في المجتمع الذي يعيش فيه والبيئة المحيطة به فيتأثر بها ويتفاعل معها وينساق لها ويستنتج منها عناصر جديدة تؤثر في تفكيره وتوجيهه . وبذلك يختلف الناس وأفراد البيئة ويتباينون ويفترقون في التفكير والتمسك بأسباب الحياة . ويأخذ كل واحد سبيلا خاصا . ولذلك اقتضت حكمة الله تعالى أن لايترك الانسان يضيع ويضل الطريق السوى في التفكير وينحرف عن السعى الصحيح والعمل الصالح ، أعطاه مصدرين أساسيين ليسير على مافيهما من قواعد وأحكام ومبادىء ليستعين بما فيهما على ما ليس فيهما صراحة أو نصا ليتاح له اجراء ما أوجب الله عليه ليكون خليفة له في شئون الأرض وإصلاحها وإعمارها.
وهما : العقل والوحى .
والعقل هو المفطور عليه في الخلقة والجبلة .
وله وظيفتان :

أ ــ وظيفة الفهم والادراك وهى تتوقف على المشاهدة والتجربة وفهم النصوص وتجارب الآخرين والاستفادة من أقوال الناس والعلماء الآخرين .

ب ــ وظيفة التعقل والمحاكمة واستنتاج الأحكام والوصول إلى المبادىء والانتقال من الأشياء المعلومة إلى الأشياء المجهولة والأحكام غير المعلومة ، وهو الحاكم على الميول والغرائز ويصدر حكمه بالعرف أو النكر .

والوحى يأتيه بواسطة الأنبياء والمرسلين لارشاد العقل وما عدته إذا التبس عليه الأمر والحكم وضل الطريق المستقيم تحت تأثيرات مختلفة من غريزة طبيعية وبيئة فاسدة وتربية غير رشيدة كما وقع الوحى المتلو في التأويل الفاسد والتحريف بايضاحات متغيرة ومختلفة تحت أسباب كثيرة قبل الإسلام وبعده . وهما يعني العقل والوحى معاونان في خدمة الانسان ليقوم بأعماله الجبارة الابداعية وواجباته الإصلاحية والإعمارية لإنفاذ أوامر الله تعالى ، وبذلك يرتقى إلى مرتبة خلافة الله في أرضه وينوب عنه في أعماله .

فإنه يتبين لنا من النظرة التاريخية الواقعية أن الانسان أسمى وأعلى مخلوق بين المخلوقات الكونية . فبافادة القرآن الكريم أن الوجود والكون كله قد خلق لأجل مصلحته ولخدمته . فالاسلام يعترف للانسان بهذه المكانة ويقدسها له . فالقرآن باعترافه بمرتبة الانسان هذه ودرجته العالية بين المخلوقات وباقراره بأنه صاحب ارادة حرة وباعتباره مخلوقا تتغلب عليه القوى المختلفة والاغراض الفردية والانانية ويتجاوز حده ويتعداه إلى حقوق غيره حيث يجلب عليه عداوة الآخرين التي تهيىء أسباب هلاكه وتجره إلى الخطر والبوار . ولذلك جعل القرآن الكريم بعض الموازين والقسطاس له . ليقيس عليه الأمور والعلاقات بين الناس لتسير الحوادث الاجتماعية على نظام منسق وعلى قانون مرسوم بين الناس وتسود المودة والمحبة بين أفراد المجتمع وليقوموا جمعيا بإعمار الأرض نيابة عن الله تعالى .

فالإنسان له صفات ثلاث : المادة والحياة والروح . يشترك مع المخلوقات الكونية كلها في المادة وتشاركه المخلوقات . وبصفتيه المادية والحياتية تتكون فرديته كموجود مادي حي يأكل ويشرب ويتغذى وينمو ويتكاثر كفرد منفرد . وبصفته الروحية تتكون شخصيته الاجتماعية والانسانية . وبذلك يؤسس العلاقات الاجتماعية وينشيء المناسبات الانسانية بين أشخاص المجتمع . وهو بمادته فرد من أفراد الكون وبروحه شخص اجتماعي وعضو حي في مجتمع . ولا تتجلى انسانية الانسان إلا في الأمور الاجتماعية وإيجاد العلاقات والمناسبات بين الناس .

وقد أعجبني قول الدكتور محمد فاروق النبهان : إن الإسلام جاء لينقل الإنسان من صفة «الفرد» إلى صفة «الانسان»[١] . يعني من الفردية الانانية إلى الانسانية الجماعية . ومعنى ذلك أن الفرد منفرد ومنعزل والانسان اجتماعي ، له شخصية اجتماعية يهتم بالمناسبات الاجتماعية . وعلى ذلك فالانسان كفرد يهتم قبل كل شيء برغد عيشه وطيب حياته . وذلك يعتمد على المال الذى يشمل كل شيء مما ينتجه هو نفسه أو يستحصله غيره ، ويتناول المنقول وغير المنقول ، ويتبادل به مع ماعند الآخرين مما يحتاج إليه . والمال يجلب له كل الخير ، وكما وصف الله الإنسان بولعه وحبه الشديد للمال بقوله تعالى : ﴿**وإنه لحب الخير لشديد**﴾[٢] .

فإن المال قوام الحياة للانسان ، خلق الله تعالى فيه حب المال وجعل الله تعالى المال زينة الحياة الدنيا ، وأمر الناس بالتزين في كل صلاة وندد بمن حرم زينته التي خلقها لعباده .[٣] . ونرى أنه ظهر فريقان من الناس على طرفي النقيض طوال التاريخ البشري . فريق افرط في التزين والتبجح بالمال وتجاوز الفطرة وارتكب حراما في كسبه وحراما في صرفه وفي كلا الحالي عثا في الأرض مفسدا . وفريق فرّط في تحريم الزينة بتحريمه الثروة والمال وحث على الزهد فيه كرد الفعل . وهذا اثبت بالتجربة التاريخية التي ذكر الله تعالى أمثلة منها في القرآن الكريم في القصص والأمثال . جاء القرآن الكريم ليقيم الوزن والكيل للتعادل والتوازن بين هذين القطبين في التعدي والتقصير ، ورفض افكار الفريقين وتصرفاتهما . ولم يمنع كسب المال والتزين به وإنما أمر بكسبه من الحلال ونهى عن اكتسابه بالحرام . أما المال نفسه فلا يتصف بالحلال والحرام وإنما تصرف الانسان وأعماله تكون حلالا وحراما كما هو مبين في موضوعه في أصول الفقه .

والقرآن هدى للناس في كل أعمالهم ومنهج لهم في حياتهم وارشاد إلى العدالة الاجتماعية ليحق الحق باعطاء كل ذى حق حقه ويبطل الباطل ويمنع الفساد في الأرض .

فإن كلمة المال أصل واحد يدل على التمول أى اتخاذ المال واكتسابه . يقال : مال يَمال أو يمول ، أصبح ذا مال ، وصاحب المال وكثر ماله . وتمول الرجل اتخذ مالا[٤] . ويطلق على الضياع

والابل[٥] . ويقول ابن منظور في لسان العرب : المال معروف ماملكته من جميع الاشياء . وينقل عن ابن الاثير : المال في الاصل مايملك من الذهب والفضة ، ثم أطلق على مايقتنى ويملك من الأعيان . وأكثر مايطلق المال عند العرب على الابل لأنها كانت أكثر أموالهم[٦] .

ويقول عبد الكريم الخطيب في اشتقاق كلمة «المال» مايلي: «وعندى أن الأصل في كلمة مال أنها جملة مكونة من ثلاث مقاطع هى : « ما » الموصولة ، و« ل » لام الجر والاسم المجرور الذى يدل على صاحب الملك . فالتركيب هكذا : ما لفلان أى الشيء الذى لفلان أو الذى له أو الذى لى أو لك . ثم كثرة الاستعمال — مع تقدير خاص في الاختزال عند العرب — استعملت ما الموصولة مع لام الجر الدالة على الملكية ، فصارت « مال » للدلالة على الشيء المملوك . ومن ثم أصبحت الكلمة جامدة لها دلالة واحدة هى مايمتلك ، ثم جمعت على أموال كما تجمع الاسماء[٧] .

نقلت هذا الكلام لأنه حاورني رأى أحيانا عندما أردت أن أفهم معنى هذه التعابير : «مالك أو ماله» يمكن أن يقرأ بطريقين : مالك أو مالُك ، ماله أو مالُه ، بفتح اللام أو ضمها . إذا كان بفتح اللام كان المعنى على اشتقاق عبد الكريم الخطيب : أى شيء تملك أو الشيء الذى تملكه . ويتاح للانسان هذه الملاحظة في الآيات :

﴿يحسب أن ماله أخلده ﴾[٨] . **﴿ماأغنى عنى ماليه﴾**[٩] . وفي التعبير : أنت ومالك لابيك .

ذكر القرآن الكريم المال خمسا وثمانين مرة مفردا وجمعا . وهو يدل على اهتمام القرآن بالمال وبالمسألة المالية بصورة جديه . لأنه كما عرفنا من تعريفه من اللغة واستعمالة بين الناس ، فإنه يشمل كل مايملكه الانسان من الأشياء العينية والنفعية . ولا يعيش الانسان ولا يمكن له ادامة حياته دون أكل وشرب وملبس ومسكن . وكل ذلك يدخل في مفهوم المال بالضرورة الأولية .

إن الله تعالى بين تعلق الانسان بالمال وحبه له وتبجحه به وشغفه له واعتماده عليه في عائلته ومجتمعه وتكاثره وتعاليه على الآخرين بكثرة ماله وتملكه له في الآيات المتعددة منها : **﴿وتحبون المال حبا جما﴾** (الفجر ٢٠) .
﴿ أنا أكثر منك مالا وأعز نفرا﴾ (الكهف ٣٤)[١٠] .

وهذه الآيات توضح شغف الانسان بالمال وولعه به واعتباره جزءاً مقوما لموجوديته وحياته الدائمة وعنصرا مهما في سيطرته على الناس الآخرين واتخاذه منصة وتكأة يصعد عليها في إظهار شخصيته وابراز قدرته ونفوذه حتى يحكم على الناس ويتحكم فيهم كيف يشاء . لأن المال له قوة وقدرة مضافة إلى تكوين شخصية الانسان كفرد على حدة واعلائه في مراتب

عالية كعضو في المجتمع له تأثير ونفوذ كبير فتؤثر على قدرة الانسان الفكرية والثقافية في تكون الشخصية الفردية والشخصية الاجتماعية .

ثم ضرب الله عز وجل مثلا وقص قصصا لهلاك الأمم السالفة مع افرادها بولعهم وشدة احتراصهم على جمع المال وتنمية الثروة واستعمالها في إفساد الأمم والشعوب ، والعثو في الأرض والخوض في الترف والرغبات الشهوانية باكتساب الأموال والثروات بارباح طائلة دون رعاية لنظام ودون تدبر لعاقبة الأمور والحوادث ودون نظر في الكوارث والمصائب التي أوقعوها في المجتمع الذى كانوا يعيشون فيه كما في الآيات الآتية : ﴿**واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة**﴾ (الانفال ٢٨ ، التغابن ١٥) . ﴿**إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا**﴾ (آل عمران ١٠ ، ١١٦) . ﴿**ويل لكل همزة لمزة الذى جمع مالا وعدده**﴾ (الهمزة ٢) (١١).

ونتبين من هذه الآيات أن المال والثروة مطلقا واكتسابهما دون قيد وشرط يجران الانسان إلى مالايرضى عقباه من خسران ودمار وفتنة وبوار . لأن الانسان إذا امتلك أموالا كثيرة وثروة طائلة يشعر بنفسه كأنه حاكم الدنيا ورئيس الدولة وزعيم الأمة . ويرى أن المال أقوى مساعد له ومعاون وشريك له في حكمه وفي حياته اليومية أو اشد بأسا في كل ماعداه تفكيرا واعتقادا وظنا منه ، ويشاهد كل ذلك فعلا وعملا في قوة المال النافذة على كل الناس وقدرته في المجتمع وشئون الحياة العامة وتكالب الناس على اكتسابه بكل مالديهم من الرغبة الشديدة والحرص المستميت على جمعه .

ولهذا الميل الشديد إلى المال وحكمه النافذ لم يرد الله تعالى أن يترك الانسان يسير على هواه ويعبث في الأرض لأنه خليفته وممثله فيها . واقتضت حكمته ومشيئته أن يرشده إلى الطريق المستقيم وينذره بعواقب الأمور وينبهه بواجبه الأصلي ، وبذلك يمكن تخليصه من أن يستعبده المال وأن يتحكم فيه ، وانقاذه من أن يكون عبدا مملوكا لمن هو دونه ولمن ينبغي أن يكون خادما له ، لا مخدوما بثلاث طرق :

أولا : تلقين الانسان بالايمان بالله وحده وترسيخ عقد القلب على اخلاص العبادة له والدعوة إلى حبه اشد من سواه . ونسمى هذا بالتربية الإيمانية . وهى ربط الانسان بالله رب السموات والأرض ورب من فيهما ورب العالمين : وخالق الكون كله إيمانا لايتزعزع واحتسابا ، وفكرا وعملا وعقلا وقلبا . وافهامه واشباع قلبه شعورا بأن الله تعالى القادر المطلق والمسيطر على الكون كلياته وجزئياته بعلمه الشامل وارادته النافذة المطلقة ، لاينفع غيرُه ولا يضر مهما عظم وكبر ومهما أصبح ذا مال وبنين إلا باذنه وارادته ومشيئته .

ثانيا : اعلام الانسان وانذاره بعدم قدرة المال وعجزه عن معاونة الانسان ومساعدته

له ، لأنه شيء جامد لايسمع ولا يبصر ، وهو أقل درجة من الانسان نفسه ، وامكان استغناء الانسان عنه لأن المال تحت تصرف الله وهو مالكه الحقيقي هو الذى يوزعه بين الناس ويؤتيه لمن يريد بقدر مايشاء .

ثالثا : وضع المال تحت تصرف الانسان وحكمه . لأن المال وحتى الكون خلق لاجله وللخدمة له . والغاية من الخلق هو الانسان وليس العكس ، يعني أن الانسان لم يخلق لاجل المال . فإن الله تعالى جعل المال وخلقه خادما للانسان ، بطريقين :

أ ـ أن الله تعالى وضع قيودا وشروطا لاكتساب المال وتملكه .

ب ـ فإنه تعالى أرشد الانسان إلى كيف يتصرف في المال بعدما يكتسبه ويمتلكه بالسعى المشروع .

وبذلك يتاح للانسان أن يصبح واليا ومتوليا وحاكما على ماله ومتصرفا فيه ، ليس المال حاكما ومتسلطا عليه ومدبره وسايسه ، مادام الانسان خليفة الله في أرضه ومعمرا اياها ، فينبغي أن يكون حرا في إطاعة ربه وخالقه ليستطيع أن يطبق نظامه ويعمل بموجب شريعته .

والدين الإسلامي رأى أن إصلاح الحالة الاقتصادية والسياسة المالية في الدولة وفي المجتمع لايمكن ولايتم إلا باصلاح الانسان كفرد في تصرفاته وكعضو في معاملاته في المجتمع مع الناس . وبدأ القرآن الكريم مؤيِّدا وموضِّحا بالسنة النبوية بتقديم التربية الاخلاقية للفرد أول الأمر بالتربية المالية . والتربية المالية للفرد هى أن يعرف كيف يكتسب المال وينميه وكيف يتصرف فيه ، وبتعبير آخر ، ينبغي على الانسان أن يعرف الاسباب المشروعة لكسب المال وتملكه بالشروط الصحيحة وغاية تموله ، وأين يصرفه وكيف ينفقه ، لأن المجتمع يتكون من الافراد . فإنهم يجتمعون فاجتماعهم يصبح مجتمعا . والفرد هو الموجود الحقيقي والعنصر المكون للمجتمع . فاصلاح المجتمع يتوقف على اصلاح الفرد . والانسان قد طبع على حب الذات والانانية وهى ضرورية له بمقدار لادامة موجوديته ليتخذه حجر الزاوية لبناء كيانه الفردي وتكوين شخصيته الاجتماعية . وإذا زاد على ذلك وافرط في حبه لذاته جر وبالا عظيما على مجتمعه وعلى نفسه فجاء الإسلام ليصلحه أولا وهو لبنة المجتمع ، ويطهره من الادران والأوصاف التي غرزت ووضعت في طبيعته ميالا اليها .

والتربية المالية للفرد هكذا تبدأ بكيفية اكتساب المال بالرعاية على شروطه الموضوعة له . واهتم القرآن الكريم ببيان ذلك من أول نزول الوحى إلى الانسان إلى آخر نزوله وطوال العصور . ويمكن معرفة ذلك بقصص القرآن عن الأنبياء السابقين

وإلى مدين أخاهم شعيبا ، قال ياقوم !
١ ـ اعبدوا الله مالكم من إله غيره .
٢ ـ ولا تنقصوا المكيال والميزان .
وياقوم !
١ ـ اوفوا المكيال والميزان بالقسط
٢ ـ ولا تبخسوا الناس اشياءهم

٣ ــ ولا تعثوا في الأرض مفسدين[١٢]

﴿ ١ ــ ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون .

٢ ــ وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون .

٣ ــ ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين[١٣] فإن فلسفة القرآن الكريم وروح الدين الإسلامي توجيه ذهن الانسان إلى توحيد الله وتلقينه عبادة الله وحده دون غيره لأنه كلما أراد أن يرشده إلى أعمال الخير والبر في الأمور كلها في شئون الحياة من الاصلاحات الفردية والجماعية في الأمور السياسية والادارية والاقتصادية والمالية والاجتماعية والعائلية والتربوية والعلمية والفكرية والاعلامية بدأ بتربية الذهن لأنه الذى يُصدر الأوامر إلى الأعضاء للإنفاذ والإنجاز . ولذلك فإن تربية الذهن أهم من أى شيء آخر .

فالتفكير الإسلامي والتوجيه القرآني يبدو جليا في التربية الفكرية الايمانية وهى تتجلى في الاخلاق الاسلامية والسلوك القويم ، إذا تربى بها روح المسلم بصورة صحيحة وسالمة حينئذ يُنَفِّذ مبادىء الإسلام بروح ارادية طوعية .

فاهتمام القرآن الكريم بالموضوع يتوقف على التربية الاخلاقية في اكتساب المال وهو عنصر حاكم في توجيه الذهن والتفكير في كيفية تصرف الانسان في حياته اليومية . والتربية الاخلاقية في التربية المالية تتوقف على اكتساب المال في أول أمره ثم في كيفية صرفه نقصد بالتربية المالية ، النظام والقواعد التي بها يكتسب المال ويتملك ، والنظام والقواعد التي يحسبها لصرف المال واتباع تلك القواعد والنظام يسمى التربية المالية عندنا . والذى يتبع قواعد الكسب ولا يتبع قواعد الصرف فهو يكون مخلا بالتربية المالية أو تعتبر تربيته ناقصة . والتربية المالية الفردية تستند على مبدئين أساسيين :

المبدأ الأول : الايمان بالله وحده وتوجيه العبادة إليه دون غيره ، يعني توحيد العبادة لله عز وجل . وتوحيد الايمان غير توحيد العبادة . لأن الايمان عقد قلبي ، وأما العبادة فإنما لاتكون صحيحة إلا بتوجه الانسان إلى الله تعالى بكليته : بروحه ومادته ، بعقله وقلبه فعلا .

وعندما نقرأ قصة شعيب عليه السلام في القرآن الكريم نراه يخاطب قومه أولا بالعبادة لله وحده فقط دون غيره في الآيات السابقة . فقصته تتركز على اصلاح المجتمع ببيان كيفية اكتساب المال ولا توجد تلك الأوامر والنواهي في قصص الأنبياء الآخرين المذكورين في القرآن الكريم . ثم بعض الآيات الأخرى مطلقة ، وهى كلها خطاب للأمة الإسلامية بالواسطة أو بغير الواسطة .

والمبدأ الثاني : يتكون من أسس وأحكام آتية تتعلق بالعمل والفعل :

أولا : الايفاء بالكيل والميزان وهو العنصر الاساسي في كسب المال الحلال

بالبيع والشراء . وهو يمنع احتراص الانسان وجشعه عن ربح حرام ، ويضع حدا فاصلا في أول خطوة في تصرفاته التجارية ويحرم عليه الخدعة والحيلة على ضرر الآخرين . وعندما يأخذ الانسان الكيل والميزان بيده فيجب عليه أن يفكر ويعتقد ويخطر بباله فعلا أنه أمام الله عز وجل الذى توجه إليه بكليته في العبادة وفي الصلاة في المسجد وعندما يخرج إلى السوق ، فلا يجوز له أن يترك الله تعالى في المسجد وينساه في السوق — ولاينبغي أن يخونه ويخالف أمره في تعديل الكيل والميزان وإلا يكون عاصيا له ثم من ينجيه وينقذه من عذابه ، إذا كان يؤمن به .

ثانيا : عدم تنقيص أموال الناس بالحيلة والخدعة والنهى عن بخسهم أموالهم وكبت واخفاء حقوقهم واغتصاب أموالهم أمامهم سرا وحيلة . ويؤكد بذلك النهى عن النقص والبخس في الكيل والميزان . الأمر بالايفاء فيالكيل والميزان والمحافظة على دوام أمر الايفاء ايجابا وسلبا ، بالأمر والنهى معا . إذا أراد الانسان أن ينفلت وأن ينحرف من ناحية ايجابية ، يجابه من الجهة السلبية بالنهى وينسد أمامه التهزب والانفلات ، أو بالعكس كما هو مفصل في أصول الفقه في بحث العلاقة بين الأمر والنهى .

ثالثا : نهى الناس عن افساد المجتمع والعثو في الأرض والعبث في الأموال . وهذا يبين لنا بيانا شافيا على أن إفساد المجتمع واهلاك الأرض وتبذير المال يكون باكتساب المال من الحرام . لأن كسب المال الحرام ليس منحصرا على نفسه ولا فعلا واحدا ، وحركة واحدة ، فإنه يشمل أمورا مختلفة ويسوق إلى أفعال كثيرة غير مشروعة وإلى تصرفات غير شرعية وأعمال تعسفية في اسراف في المأكل والمشرب والملبس ، وتقديم رشوة والتبجح والتسلط على حقوق الآخرين واغلاء الاثمان للأشياء الضرورية وتشويق الناس على الأعمال السيئة وإشاعة الفاحشة والمنكر وايجاد بدعة وعادات غير شرعية .

رابعا : إذا كان الانسان مطيعا لهذه الأوامر والنواهي يكون له خيرا ويصبح مرغوبا ومرضيا عند الله تعالى . والمال الذي يكسبه بالحلال الذى يبقى له الربح بعد البيع الحلال والمبادلة الشرعية يصير له بركة وخيرا في الرزق . يحث الله تعالى الناس على اتباع أوامره ونواهيه في رضى منه مسرورين وفرحين . درجة السرور والفرح باتباع شريعة الله واستحصال رضاه أعظم درجة من أى سرور آخر وادوم في الحياة الدنيا وفي الآخرة لأنه سرور ليس بعده مغبة سيئة ولا يعقبه الحزن والكدر .

خامسا : أما إذا خالفوا أوامر الله ونواهيه فإنه يهددهم ويتوعدهم ليوم عظيم شديد العقاب ، عندما يحشر الناس من مراقدهم يوم القيامة أمام رب العالمين . والانسان العاقل المفكر في مستقبله يحب أن يضمنه كذلك . وذلك لايتاح له إلا إذا اتبع طريقا مستقيما في أعماله وحركاته وسكناته .

وهذا هو أساس النظام الاخلاقي في التربية المالية للافراد والأشخاص الذين يتكون منهم الشعب والمجتمع الإسلامي .

فإنه يبين كيف ينبغي على المسلم أن يكسب المال ويربحه ليكون تاجرا فاضلا وغنيا شريفا محترما في نظر الإسلام والمسلمين ، ذا ثروة حلال . وهذا لايتأتى للانسان ، إلا بكبح جماح النفس الطائشة الامارة بالسوء والرغبة في الاسراف والافراط في التصرف المالي . لأن المؤمن بالله تعالى العابد له وحده دون غيره سرا وعلانية ، يخاف أن يكون عاصيا له ومخالفا لأمره ونهيه ويخشى عقابه وأن يخسر رضاه . وبهذه الصورة يصبح الانسان كاسب المال الحلال غير متكبر ولا فخور وغير خائض في المساوىء والسيئات من أنواع المحرمات من مأكل ومشرب وملبس ومسكن ، ولا ميسر ولا قمار ، فيكون الانسان المسلم رجلا عادلا منصفا معتدلا متوازنا . فإننا نرى في أيامنا أن التفخم المالي لاينتج إلا بالكسب الحرام . وذلك يكون بأسباب نذكر منها سببين مهمين :

الأول : التعاطي بالربا . فإن البلدان التي تستند فيها المعاملة التجارية والاقتصادية على الربا والبنوك الربوية تكون المداولة المالية فيها من غير رصيد حقيقي في كثير من الاحيان . والمعاملة تعتمد على الأوراق غير النقدية الحقيقية التي ليس لها بديل رصدي ، وهى تزيد في تضخم المداولة باضعاف لأن الرصيد المخيل يعتبر حقيقيا والمعاملة تعتمد على الأوراق غير النقدية الحقيقية التي ليس لها بديل رصدي ، وهى تزيد تضخم المداولة باضعاف مضاعفة . لأن الرصيد المخيل يعتبر حقيقيا وينفذ أثره في الواقع الفعلي . والرجل الذي يستدين من البنك الربوي ، ينبغي عليه أن يربح أكثر مما هو مشروع له ومعتاد في السوق حتى يقتسم الربح مع البنك ويبقى ربحه غير منقوص . وهو لايرضى اقتسام ربحه المشروع لأنه يرى أن ربحه ينقص مما إذا كان صاحب رأس المال . وحب المال في الانسان يجعله يكتسب ثروة طائلة بدفعة واحدة تحت ضغط اسباب مختلفة ، خاصة لاستغلال الأزمات الاقتصادية ، إذا لم يكن عنده وازع معنوي .

والسبب الثاني : له ناحيتان : ناحية تزييد أرباب الأموال والمنتجات أرباح المنتوجات والمحصولات استنادا على أسباب مصطنعة غير مشروعة . والناحية الثانية : عدم اعطاء حق العمال حسب الأرباح المرتفعة . وبذلك يزيد ربح المنتوجات والمحصولات اضعافا مضاعفة . وتزيد اثمان المنتوجات في الأسواق وأثمان الامتعة الضرورية من مأكل وملبس ، ويدفع هذا الغنى المترف الذى يكسب ثروته الطائلة دون كدّ وعناء من الحرام إلى أن يشتري مايحتاجه ، وما لايحتاجه إلا للترف لارضاء رغباته واشباع شهواته للتكبر والتعالي بثمن اصطناعي زائد على ماهو معروف ومعتاد في السوق ليقال إنه اشترى بكذا في الثمن . واشتراؤه الامتعة من السوق بالغلاء الفاحش ، يسبب الغلاء الفاحش

بصورتين : بالانتاج وبالاستهلاك أو بالبيع والشراء لأنه يبيع بالغبن الفاحش ويشتري بالغبن الفاحش . ولايبالي بالشراء بالغلاء الفاحش ، لأن الربح الزائد سيرجع إليه في آخر الأمر كارباب لتنمية الأموال وتزييد المنتوجات . ويزيد ذلك الغنى غناء والفقير فقرا .

وهذا ينتج من عدم اكتراثه وعدم التزامه بالتربية المالية الفردية في الشريعة الإسلامية للكسب والصرف والانفاق . لأن الأسواق والأموال والأمتعة أصبحت على معيار واحد وعلى مستوى واحد (ستاندارد *Standard*) . إذا بيع أى واحد منها في السوق بثمن غال وفاحش جدا ، يصبح هذا الثمن معيارا للافراد الأخرى للجنى من المبيع نفسه ، لأن المعاملة تسمع في السوق بسرعة . وأصبحت الاثمان والاسواق مثل الاواني المتصلة ترتفع الاثمان بحيل مختلفة وبسرعة هائلة . وأرباب الثروات واصحاب المعامل والمنتوجات يكسبون المال الحرام مرتين : مرة بالبيع الفاحش ومرة بالشراء بالغبن الفاحش . وهذا هو حال المترفين المفسدين التجارة والعابثين في الأرض .

وأما إذا كان الكسب من الحلال وفيه قيود وشروط مشروعة واخلاقية ، فلا يتسنى لرب المال الربح الفائض ولا الغبن الفاحش لا بالبيع ولا بالشراء . وهذا لايسبب التضخم المالي ولا يسبب زيادة الاثمان بتنمية الأموال بصورة غالبة ولا يربح اضعافا مضاعفة ، ولا يصرف ماله الذى اكتسبه من الحلال بجهد وتعب وعرق الجبين ، بصورة عشوائية ولا يبذره تبذيرا غير شرعي . وحسب قاعدة العرض والطلب يبقى المال في السوق ينتظر الزبائن للبيع وبذلك يحصل المطلوب وهو عدم ارتفاع الاسعار الذى يعوق التضخم المالي .

فإنه لايمكن كبح جماح التضخم المالي وإصلاح الأزمات الاقتصادية إلا بتربية الافراد تربية مالية تستند على القيم المعنوية والاخلاقية وهى مرتبطة بالتوازن والتكافل الاجتماعي بين أفراد الجماعة وهى بدورها النظام السياسي والاداري . وهى كلها مثل الأواني المتصلة والمتحدة ، وكل مافي الآخر من نقص أو كمال يسري ويجري إلى الأواني الأخرى ويستوى فيها النقص والكمال في كل مؤسسة اجتماعية وادارية وسياسية . ولكن الأهم والأساس الذى ينبغي أن يبدأ باصلاحه هو المال وكسبه بالحلال كما سبق أن بينا من نفوذه على العلاقات الانسانية والاجتماعية . وهو اس الأسس وعمدة العمد في قبول العبادات كلها ، الصلاة والصوم والحج في جملتها .

وقبل أن انتقل إلى الدولة في التربية المالية والسياسة المالية ، أحب أن اقتبس بعض الكلمات الموافقة والمؤيدة لرأينا ولأقوالنا من الشيخ محمد باقر الصدر حيث يُربط الاقتصاد في الإسلام إلى الاخلاق وإلى العقيدة . ولاشك أن الأمر متفق عليه بين المثقفين المسلمين ولايظن أنه يختلف فيه أحد منهم .

«فالاقتصاد الإسلامي اقتصاد واقعي واخلاقي معا . لأنه يستهدف في أنظمته وقوانينه الغايات التي تنسجم مع واقع الانسانية بطبيعتها ونوازعها وخصائصها العامة . ويحاول أن لايرهق الانسانية في حسابه التشريعي ولا يحلق بها في أجواء خيالية عالية فوق طاقاتها وامكاناتها» (١٤).

«وأما الصفة الاخلاقية فإن الإسلام لايستمد غاياته التي يسعى إلى تحقيقها في حياة المجتمع الاقتصادية في ظروف مادية وشروط طبيعية مستقلة عن الانسان نفسه .. إن الإسلام يهتم بالعامل النفسي ، خلال الطريقة التي يضعها لتحقيق أهدافه وغاياته . ولا يهتم بالجانب الموضوعي فحسب ، وإنما يعني بوجه خاص بمزج العامل النفسي والذاتي . فقد يؤخذ من الغنى مال لاشباع الفقير ويتأتى بذلك للفقير أن يشبع حاجاته . وتوجد بذلك الغاية الموضوعية التي يتوخاها الاقتصاد الإسلامي من وراء مبدأ التكافل . ولكن هذا ليس هو كل المسألة في حساب الإسلام . لأن هذه الطريقة قد تعني مجرد استعمال القوة في انتزاع ضريبة من الأغنياء لكفالة الفقراء . وإن كفى هذا في تحقيق الجانب الموضوعي من المسألة إلى إشباع الفقير ولكن الإسلام لايقر ذلك مادامت طريقة تحقيق التكافل مجردة عن الدافع الخلقي ، والعامل الخير في نفس الغنى . ولأجل ذلك تدخل الإسلام وجعل من الفرائض المالية عبادات شرعية يجب أن تنبع عن دافع نفسي نّيّر بدفع الانسان إلى المساهمة في تحقيق غايات الاقتصاد الإسلامي بشكل واع مقصود طالبا بذلك رضا الله تعالى والقرب منه» (١٥).

التربية المالية للدولة

وأما التربية المالية للدولة فإنها مهمة كذلك . لأن الدولة حاكمة ومسيطرة اداريا وسياسيا ، تشريعيا وتنفيذيا واجرائيا على تربية الأفراد وتدبير شئون المجتمع . والإسلام أعطى عناية كبيرة بالسياسة المالية للفرد بارشاده إلى كيفية الكسب الحلال والربح المشروع ثم إلى كيفية التصرف فيه . لأن المال ينبغي أن يكون من الكسب الحلال وأن يصرف كذلك في الحلال والأمور المشروعة ، يعني ذلك أن الكسب الحلال ليس كافيا ، وإنما الصرف أيضا يجب أن يكون في الأمور المشروعة .

وكذلك الدولة فعليها إلى تكسب المال وأن تجمعه من الناس بصورة مشروعة وأن تصرفها في الشئون المشروعة . وإن كانت الدولة غاشمة وظالمة في تصرفاتها في معاملة الناس ، نظرت إلى الناس كخدم عادي لها لاشباع شهواتها كغاية قصوى ، وجعلت الملكية لنفسها فقط دون افراد الشعب بادعاء الملكية مشاعة بين الناس وترى نفسها ممثلة لعامة الشعب ، فتصير الدولة هي الغاية في كل شيء ولا تتخذ اسعاد افراد الشعب غاية لها ولا تسعى لذلك أيضا . ولا شك أن ذلك يخالفا الطبيعة الانسانية . لأن الانسان يريد الذاتية لنفسه ، والدولة أن تكون محافظة على

شخصيته وهويته الفطرية . أو الدولة تعطي حق الملكية لجميع افراد الشعب قانونا ولكن بالاتفاق مع الأثرياء في ادارة الدولة والمجتمع وفقا لمصالحهما يضيق على الافراد العاديين استعمال حرياتهم في الكسب والتصرف . الدولة هنا تشبع حاجاتها مع جماعة وطائفة من الناس ويبقى الفرد العادي عاجزا عن رفع مستواه المعيشي والاجتماعي .

وفي الحقيقة أن الدولة تنظيم اجتماعي يهدف إلى تحديد العلاقة بين الفئات أو الطبقات الاجتماعية الحاكمة ، والطبقات والفئات الاجتماعية المحكومة . هذا التنظيم يظهر مع بداية التناقض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة(١٦).

وأنه من الضروري الواجب على الدولة إزالة هذا التناقض والتوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة . وهذا التوازن والتعادل ينبغي أن يكون مثل العادل بين عدال الحمولة على الدابة . إذا رجح أحد الطرفين على الآخر لا تستطيع الدابة السير وكذلك الحمولة على الزورق إذا وضعت الحمولة على إحدى الجانبين فقط يغرق الزورق . وعلى الدولة المحافظة على الدولة ولكن المصلحة الخاصة تتخذ اساسا وتبدأ منه وتبني عليه المصلحة العامة ، والمصلحة الخاصة هي الحجر الاساسي والمصلحة العامة بناء عليه ، ومن دون أن يكون أساس لايصير هناك بناء .

نود أن نشير هنا إلى ثلاث كلمات مصطلحة عليها بين الماليين في تسمية أنواع الدول في العصور الأخيرة .

أ ــ الدولة الحارسة : انحصر دور الدولة في الحياة الاقتصادية واقتصر على تهيئة الاطار العام الذى يمكّن الافراد من ممارسة نشاطهم الخاص بحرية تكاد تكون تامة ويمتنع على الدولة التدخل في الحياة الاقتصادية والاجتماعية تاركة الأفراد احرارا في معاملاتهم الاقتصادية والاجتماعية . ذلك باعتبارات كل فرد في سعيه لتحقيق صالحه الخاص يسعى في نفس الوقت لتحقيق الصالح العام»(١٧). ففي الدولة الحارسة الحفاظ على الأوضاع الاجتماعية القائمة وضمان سيادة طبقة الرأسماليين الافراد يمثلان هدفا اجتماعيا رئيسيا يساهم النظام المالي في تحقيقهما ، يعني أن لايكون لها اغراض غير مالية(١٨). وهذا النوع من الدولة يمثلها كثير من البلدان المتقدمة والنامية . وتحاول الدولة أن تجعل الرأسماليين ينمون ثرواتهم ليساعدوا على تقدم البلاد ورقيها بإنشاء المنشآت والمصانع . وتترك الطبقة الوسطى والسفلى تدبران شئونهما خلال الحقوق المتاحة لهم في القوانين .

ب ــ الدولة المتدخلة : تتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية بقصد التخفيف من حدة الأزمات التي يعاني منها الاقتصاد . أهم الأهداف الاجتماعية للدولة المتدخلة هو ضمان التوازن الاجتماعي . وذلك إلى جانب ضمان التوازن الاقتصادي . وضمان التوازن

الاجتماعي يتمثل في التأثير على كيفية توزيع الدخل القومي بين الطبقات المختلفة بما يضمن ارتفاع مستوى معيشة الطبقات ذات الدخول المحدودة (٢٠).

فإنه من الممكن أن يلاحظ أن الدولة الإسلامية تتمثل بهذه الدولة المتدخلة حيث تعترف بالملكية الفردية وفي نفس الوقت تتدخل الدولة في الأمور الاقتصادية والاجتماعية للتكافل والتوازن لتحقيق العدالة الاجتماعية بين افراد المجتمع.

والدولة الإسلامية لها وظيفتان ماليتان: المراقبة على تطبيق الأحكام الشرعية المتعلقة بالأمور المالية من التجارة والاقتصاد وتنظيم علاقات المسلمين بعضهم مع بعض حسب الأحكام الشرعية المتعلقة بالملكية الفردية وقواعد النظام الاخلاقي الإسلامي. وهذا بالنسبة إلى ملكية الافراد ومراقبة تصرفاتهم المالية والتجارية حتى لاتترك الفقراء والمعوزين تحت مرحمة الاغنياء.

وأما وظيفتها الثانية فهي تتعلق بملكية الدولة نيابة عن الجماعة أو عن الله تعالى. فهي ملكية عامة تحيط بملكية الأفراد العقارية وبما تحكم بها الدولة داخل حدودها الجغرافية وخارج حدودها. لأنها هي الحاكمة وهي مسئولة عن العدالة في المجتمع ونظام الناس وحضورهم وسكينتهم. وعلى ذلك ينبغي أن تكون لها مصادرها المالية حاضرة ومتهيئة تحت يدها في كل وقت لتتصرف فيها وقت الحاجة ويمكن ارجاعها إلى مصدرين اصليين:

الأول: ماتجبيه الدولة من أموال الأفراد كضريبة أو زكاة.

الثاني: استثمار الدولة الأملاك العامة مباشرة وغير مباشرة. وبذلك يكون تدخل الدولة في الأمور الاقتصادية بشكلين: حق مراقبة الاملاك الفردية والاشراف عليها لعدم تفادي بعضها على بعض. وحق الامتلاك في المرافق العامة للدولة وتنمية املاك الدولة مباشرة كما وقع في تنمية ابل الزكاة، وغير مباشرة كأرض الرافدين.

والتفصيل في هذا الموضوع خارج عن موضوع بحثنا. لأننا نبحث عن النظام الاخلاقي وهو يعتبر نظاما عاما وشاملا. وإنما نعطي بعض الأمثلة من المسائل الجزئية للتنبيه اليها والاستفادة منها في الايضاح لا للبحث فيها. والنظام الاخلاقي له مبادىء وأحكام عامة وشاملة وهي تهدف إلى التعميم. ولا يستقصى المسائل الجزئية والفردية، ينطبق عليها مرة ولا ينطبق على الأخرى، فسوف ينطبق على بعض الجزئيات في المستقبل. والشرط فيه أنه ينطبق على من يتصف بها ولا ينطبق على من لايتصف بها. وهذا لايضر مبادىء النظام الاخلاقي بأنها عامة وشاملة.

جـ — الدولة المنتجة في النظام الاشتراكي: فعاليتها تتلخص في الملكية الجماعية لوسائل الانتاج بدلا عن الملكية الخاصة. وأن سير الاقتصاد فيها يتم وفقا لنظام التخطيط الشامل. وأن القرارات مركزية من السلطات المشرفة على وضع

الخطة . ولكى تتمكن الدولة من اتخاذ مثل هذه القرارات يتعين أن يكون لها السيطرة الفعلية على موارد الجماعة البشرية والانتاجية . وهذه السيطرة تتوفر لها عن طريق الملكية الجماعية مسئولة عن النشاط الاقتصادي في مجموعة( ) . وفي الدولة الاشتراكية يتمثل الغرض الاجتماعي الرئيسي للدولة في القضاء على الملكية الفردية لوسائل الانتاج(٢٢) .

وهذه هى الدولة المنتجة التي تشرف على جميع الموارد والمنتجات الشعبية والقومية وهى تتصرف فيها كيف تشاء. ولا حق للافراد في الانتاج الحر . وأنها أى هذه الدولة المنتجة تدعى بأنها تجعل الناس سعداء والشعب سعيدا بتصرفات الدولة في كل شئون المجتمع وتدخلها فى كل إرادة الناس وحرياتهم وحركاتهم وسكناتهم ، وافساد اخلاق الناس باغراء بعضهم على بعض ووضع الناس في ريبة وقلق نفسي وفكري على مستقبلهم وحياتهم .

فإن الدولة أى دولة كانت ، عبارة عن قلة قليلة من الناس والأشخاص الذين توظفوا في الشئون الادارية الرسمية والأمور السياسية بأسباب وغايات مختلفة . فإنهم جزء ضئيل بالنسبة إلى الشعب وإلى أفراد الناس . ولكن كل الأمور ومقاليد الحكومة والدولة وشئون الحياة كلها بأيديهم . إذا صلحوا صلح الشعب كله وإذا فسدوا فسد الشعب وشقى . وإذا اعتبر القائمون بالأمور الادارية الدولة كجمعية تعاونية أو شركة تجارية وهى توزاع الثروات على الناس وتسيطر على مقدرات الشعب وتتصرف في أموال الناس وممتلكاتهم وأعمالهم من المأكل والمشرب والملبس كما يرغبون ويشاءون بادعائها المحافظة على المساواة بين الناس وأفراد الأمة دون تمييز بين قدرات الأشخاص ومهاراتهم ومجالاتهم الفكرية والعملية وميولهم ورغباتهم ، فلا يشك أحد أن مثل هذا التصرف في أفراد الأمة لايجعلها إلا تعسة وقلقة .

وأما بالنسبة لبعض الدول فإننا نرى أن هناك طائفتين من الناس في الأمة الواحدة . طائفة تدير الدولة وتدبر شئونها قانونيا ورسميا . وطائفة أخرى من الشعب وهم أغنياء يملكون ثروات عظيمة ، وأمور الدولة والشعب بأيديهم من التجارة والشئون الاقتصادية والمالية ، وتتفق مع الدولة وتشاركها وتعاهد معها للأمور التجارية والصناعية والاقتصادية والمالية وهما تتصرفان في أمور الشعب كيف تشاءان وترغبان . وإن كان يظن أن للشعب حرية في أعماله وتصرفاته ، إلا أنه لايملك سلطة ولاثروة إلا قوت يومه ، وذلك بصعوبة جدا . وكأن هذه الدولة والحكومة شرطى لحفظ أموال الأغنياء والأثرياء ولحفظ ثرواتهم . ومقابل ذلك تشبع هذه الطائفة من الأغنياء رغبات رجال الدولة . وهكذا تتبادلان العلاقات الودية وتتعاوضان الأعمال والمنافع . وهذان التصويران لفلسفة بعض الدول المتقدمة والنامية والمتطورة بصورة موجزة جدا ، لما يعيشه الناس ونشاهده نحن في زماننا بين

القطبين المتطرفين في تصرف الدولة ومعاملة الحكومة .

والدولة تكون فاضلة باسعادها الرعية . وسعادة الرعية تتوقف على معاملتهم بالعدل والانصاف وتلبية رغباتهم الطبيعية المشروعة بصورة مشروعة ، ونشر الثقة والمحبة واحترام الحقوق الانسانية بين افراد البيئة الاجتماعية . وبذلك تتحقق السعادة الاجتماعية والفردية . وذلك يمكن بالتوازن الاجتماعي . فإن قضية التوازن الاجتماعي تتعلق بمفاهيم العدالة الاجتماعية ، وتقليل الفوارق بين الطبقات وإزالتها ، كما أن بعض الماليين يقولون إن الموازنة تسهم في العدالة الاجتماعية . باقتطاعها جزءاً من مداخيل الأغنياء فتنفقه على غير الميسورين عن طرق مختلفة (٢٣). وكذلك يعتبر علماء المال الحديثون أن القضايا المالية جزء لا يتجزأ من الحياة الاقتصادية والاجتماعية . فإن التوازن المالي لايمكن فصله عن التوازن الاقتصادي(٢٤). وهما معا يؤسسان العدالة الاجتماعية التي تشرف عليها الدولة الفاضلة وتتصرف فيهما لسعادة الرعية والأمة للمحافظة على التعادل والتوازن بين متطلبات الأفراد الطبيعية الحقة لهم وبين متلبيات المصالح العامة للدولة والمجتمع . وهذه الدولة دولة مثالية إسلامية أو ينبغي أن تكون هى الدولة الإسلامية .

وعلى ذلك جاء أمر الله تعالى لأولى الأمر ورجال الدولة من الناحية المالية وهى التي نسميها التربية المالية الاخلاقية التي تتبعها الدولة الفاضلة في إيجاد التوازن والتكافل والتعادل بين أفراد الأمة باتباع أوامر الله رب العالمين ، وانفاذ أحكامه الملبية لمتطلبات حياة الانسان فردا وحيدا ، وعضوا في جماعة البيئة لأن الله هو الذى خلقه وهو يعلم من خلق وهو أرحم الراحمين له ، من غيره . فإن أحكامه الآلهيه موافقة وملائمة لطبيعة الانسان وفطرته ولا يعلمه ولايخذله بتركه إلى مرحمة الدولة ولا إلى مرحمة الأغنياء وأصحاب الثروات . وإنما هو وضع نظاما لأموره وتدبير شئونه الحياتية والمعيشية من مالية واقتصادية واجتماعية وسياسية وادارية وغيرها .

قال الله تعالى في الأمور المالية :

﴿قل اللهم مالكَ الملك تُؤتي الملكَ مَن تشاءُ وتنزعُ الملك ممن تشاء ،وتُعز من تشاء وتذل من تشاء بيَدكَ الخير إنّك على كل شىء قدير﴾ (٢٥).

﴿واللهُ فضل بعضَكم على بعضٍ في الرّزق . فما الذين فُضّلوا برادّى رزقِهم على ماملكتْ أيمانُهم فَهُم فيه سَواء﴾ (٢٦).

فإن هذه الآيات المذكورة اعلاه وامثالها توضح لنا على أن الملك ملك الله وهو صاحب المال الحقيقي ومالكه ، وأن الرزق بيده يؤتيه من يشاء من عباده ، وهو يوزع الرزق ويفرق الأموال والثروات على الناس ويفضل بعضهم على بعض في الأرزاق والأموال لحكمة آلهية وفلسفة اجتماعية ليتعاون الناس وليعين بعضهم بعضا من مال الله ، ويحتسب ذلك العمل لحساب نفسه لتصرفه فيه بارادته الحرة واختياره ،

ويكتب الثواب والأجر لحسابه لاطاعته الله في سلوكه وانفاقه . لأن مايعطيه للمساعدة والعون يرجع عليه بأكثر وبمزيد لايتصور ولايرى بالعين مباشرة . والله تعالى خالق الخلق والناس أجمعين . وهو رمز وتعبير عن الناس وهم عياله كما قال العلماء حق الله هو حق الخلق كلهم ، وحقوق الله عبارة عن الحقوق العامة . والدولة تحافظ على الحقوق العامة وهى مسئولة عنها . إذا لم يكن الخلق موجودا وكان الانسان فردا واحدا لايتحقق المجتمع ولا تكون هناك البيئة الاجتماعية ولا يتشكل معنى الثروة ولا تتكون مفاهيم النقد والفلوس ولا مدرك للمال . وإذا كان مفهوم المال ينشأ من وجود المجتمع ، فحينئذ للمجتمع حق لتكوّن مفهوم المال وهو سبب له وتموله وتملكه حيث يكون للمال قيمة اجتماعية .

ومن دون ذلك المجتمع لايكون الانسان صاحب مال ولا مالك نقود من ذهب وفضة . وأفضل مثال لذلك قصة ربنسون كروزو في جزيرة منعزلة عن الناس . كان يعيش فيها وحده وماكان يحتاج إلى المال وماكان عنده مفهوم المال أيضا. ولم يكن عنده معنى للغنى والفقر . والغنى محتاج إلى المجتمع ليصبح غنيا ويعد من أصحاب الأموال . وعلى ذلك ، فكل فرد من أفراد البيئة الاجتماعية من زمن ومريض ، وطفل وطفلة وشيخ كبير وعجوز وشاب وكهل وفتى وفتاة له دخل في كسب الغنى المال

واكتسابه لأن هؤلاء يكوّنون المجتمع ، وهم يستعملون البضائع والمنتجات والمحصولات التي ينتجها أصحاب المعامل ويستحصلها أرباب المصانع . وهم يبيعون وأولئك افراد الناس والشعب يشترون ويستهلكون الأموال ويصرفونها ويتبادلون بها وإلا فلا مجتمع ولا معنى للذهب والفضة والزينة . وإذا كان الانسان غارقا في معادن الذهب والفضة ولايوجد بجنبه أى واحد من الناس فما الفرق عنده بين التراب والذهب ؟ فحينئذ الذهب له قيمة اجتماعية . وهذا يظهر جليا اثناء الحروب ،

إذا نقصت المأكولات من السوق ولاينفع الذهب ولايؤكل لأنه للتبادل والمقايضة والتعويض ، وإذا لايجد الانسان مايتبادل به سواء وجد الذهب أم لم يوجد فلا فرق بين وجوده وعدمه .

ولذلك أضاف الله تعالى المال إلى نفسه وهو صاحبه ومالكه الحقيقي لأنه هو خالقه وخالق الناس . فإن المال وكاسبه مخلوقان له ولذلك له الأمر والنهى في كيفية التصرف والناس كلهم عياله وجعل بعض الناس أغنياء والبعض الآخر فقراء ليكون التبادل والتعارف والتحابب والتجارب والافادة والاستفادة . ويكون في المجتمع حركة مستمرة ودائمة لأن الحركة حياة والحياة حركة . ومن دون الحركة لاتظهر علامة الحياة بأى نوع كان نباتيا أو حيوانيا ، أو انسانيا . والجمود موت ،

والموت جمود . وإذا كان الناس أغنياء أو فقراء تقف الحياة والحركة وتقوم القيامة لعدم الحياة الحركية والاجتماعية . وهذه

الحركة من أسباب رقى الأمم وتقدمهم ثم بوقوفها انهيارهم وانحطاطهم .

وعلى اقتضاء حكمة الله خلق الناس فقراء وأغنياء . فإنه تعالى لم تَرْضَ مشيئته أن يكون هناك فقر مدقع لايجد الانسان مايسد به رمقه وتقع معيشته تحت مستوى المعيشة الانسانية وأن يكون غنى شحيح مثل قارون لايبالي بالمجتمع وهو أحوج إليه مما يحتاج المجتمع إليه . واقتضت حكمة الله تعالى كذلك أن يحافظ على التعادل بين حقوق الناس والتوازن بين افراد الشعب بأن بين أن للفقراء حقا معلوما في أموال الأغنياء وثرواتهم ولم يترك الفقراء على مرحمة الاثرياء وعلى شفقة اصحاب الأموال لأن الناس على طينة واحدة كما أوضحه تعالى في أثناء خلقه بحيث وضع في خلقة الانسان الهلع والميل الشديد للمال ولا يشبع بحال ، إذا لم يرب تربية إسلامية سليمة . وجعل الله عز وجل هذا الحق عقيدة وأرسخها في ذهن المؤمن به وأنبته في قلبه واعتبر ايفاءه تزكية النفس الجائشة الطائشة وتنقيتها عن الطموحات والاحتراصات القاتلة وعن الجشع السام لحيوية الانسان كي يكون عاقلا مفكرا ذا حكمة مدبرة وصالحا لخلافته لحماية نظامه تعالى ورعاية حقوق غيره من الناس بقوله تعالى آمراً نبيه عليه السلام وهو ممثل لرئيس الدولة ورمز لها فكرا واعتقادا ونظريا ولرئيس الحكومة كذلك . في الاعصار القادمة الإسلامية والبشرية جميعا .

قال الله تعالى :

﴿خُذْ مِن أموالِهِم صدقةً تُطهرهم وتزكِيهم بها وَصَلّ عليهِم إن صلاتك سكنٌ لهم﴾ (٢٧) .

﴿كَمَا أرْسلنا فِيكم رسولاً منْكُم يتلُو عليكُم آياتِنا ويزَكِّيكم﴾ (٢٨) .

﴿والذين في أموالهم حقٌّ معلُوم للسَائل والمحروم﴾ (٢٩) .

هذه الآيات تدل على أن الصدقة لها علاقة بالعقيدة والايمان بالتصديق القلبي والاطمئنان به وكذلك الايمان بأن اعطاء الصدقة يطهر الانسان من الاخلاق السيئة ومن سوء الشائعة ويخلصه من أن يقع في الحرام والمنكر ، ويزكيه عن الشح والبخل والجشع والحرص الشديد على ازدياد ماله وتنميته دون حساب بلا قيد ولاشرط .

وهذه الآيات تخاطب الرسول ﷺ كرئيس للجماعة والدولة لأن يتدخل في أموال الناس لتزكية أموالهم وتنقيتها عن اختلاطها بحق الآخرين والفقراء . هذا من الناحية المادية . وكذلك تزكيتها من أعين الفقراء ونظرتهم إليها بعين السوء والغضب . وقلب غيظ الفقراء إلى المودة والأخوة والمحبة الصادقة .

وأرى أنه من المناسب أن اذكر هنا علاقة الايمان بالاعمال . فإن في الدين الإسلامي مبادىء وأحكاما تتعلق بالعقيدة والايمان وأخرى تتعلق بالأعمال البدنية . والأولى ليس لها ناحية عملية وإنما لها ناحية اعتقادية وإيمانية . وأما الثاني ، الاحكام

العملية ، فيظن أنها عملية فقط ، إذا قام بها الانسان فنعم . وأما إذا قصر في ادائها فإنه يكون آثما وعاصيا في الأحكام العملية . وفي الحقيقة فإن الأحكام العملية لها ناحيتان : ناحية تتعلق بالعقيدة والايمان بها على أنها أحكام آلهية شرعية ومطلوب ايفاؤها في المكلفين ، وناحية تتعلق بالقيام بها والعمل بما ينبغي . والناحية العقدية فيها لحث الانسان وتشويقه على العمل . ولذلك كل حكم عملي في الإسلام له علاقة بالايمان وفي نفس الوقت بالاخلاق الاسلامية ولا فاصلة بين الاحكام العملية والاخلاقية من جهة ربطها بالعقيدة . وأما العمل بها فهو ينقسم إلى أصناف من الأحكام مثل الفرض والواجب والسنة على الفرد والشخص ، وعلى أولى الأمر والدولة في الأمور الاجتماعية إقامة الأحكام العملية في البيئة الاجتماعية وهى داخلة في العقيدة كذلك .

وإذا أدى الانسان مايجب عليه دينا ورضا منه يكون محبوبا عند الله لاتباع أوامره ومحبوبا عند الناس لتقديمه المساعدة المالية إليهم عن عقيدة سليمة يُرضى الله ويرضى الناس ، ويرضى عنه الله والناس ، وتسود المحبة والآخاء والسرور في أفراد الأمة . وذلك يحقق السعادة الاجتماعية العامة للأمة جميعا . لأن الدولة لها الحكم والسيطرة على البيئة الاجتماعية وشئونها المشتركة ولها حق التدخل في أمور الناس التي تتعلق بالأمور الاجتماعية على حدود الشريعة الإسلامية في أموال الأغنياء وثرواتهم للمحافظة على التوازن والرقابة على مستوى معيشة الناس بصورة مناسبة لائقة للحقوق الانسانية لاقامة أوامر الله واجراء أحكامه التي يجب على كل مكلف أن يقوم بها حسب قدرته المكافئة المقدرة له . وتساعد الدولة على ذلك بانفاذ الأوامر الآلهية المتعلقة بالمال وهى تربية الدولة المالية .

وأما استعمال الله تعالى كلمة الحق معلنا ومقررا أن في أموال الاغنياء حقا معلوما للسائلين والمحرومين والمعوزين ، فإن كلمة الحق مهمة جدا فإنه طيب وأطيب طيبات ، لأنه حق . والحق واجب الاتباع وواجب اداؤه على الاغنياء ••احب على أولى الأمر أخذه منهم وتسليه إلى صاحبه وهو أمر يتعلق بالمجتمع . ولكن الفقراء لاحق لهم بمس يدهم حقهم ولمسهم أياه قبل أن يسلم اليهم . ولم يعط الحق والصلاحية في أخذ حقهم بأنفسهم من الأغنياء وهو أمر للدولة أو لأمر أصحاب المال . واعطاء الحق لصاحبه ليس احسانا من الأغنياء ولا تفضلا يتعالون به على الناس الفقراء . وإذا أعطوه عن رضا واخلاص فيثابون من الله تعالى . وبما أنه حق للفقير فهو حلال له كأنه من كسب يده ولا يعتبر أخذه وتسلمه تنقيصا في شرفه ولا نقصا في حقوقه الانسانية لاحقارة هناك ولا تحقير . والغنى وصاحب المال الكثير الذى يترتب عليه ايتاء الصدقة والزكاة والحق ، إذا لم يؤد واجبه ولم يعط حق الآخرين فإنه يصبح من

الذين يخلطون أموالهم بأموال الآخرين دون رضاهم وهو حرام عليه أكله والتصرف فيه لحساب نفسه . وتزكية أموال المؤسرين بأخذ الصدقة ومايجب عليهم اعطاؤه : هى إخراج قسم المال الحرام عن تصرفهم وهو حق الآخرين . لأن المال بنفسه حق طيب وحلال ، ولكن إذا تعلق به حق الآخرين أصبح حراما . والحرام هنا بالنسبة والتعلق وليس حراما ذاتيا ومطلقا . والمال حق لواحد وحرام على الآخر .

وإذا عرّف الانسان بأنه حيوان اخلاقي والأوصاف الاخلاقية كلها ارادية فيكون كل افعال الانسان وحركاته وسكناته الارادية تابعة للاخلاق . والاخلاق تشمل كل ذلك سواء كانت الأفعال والأعمال سياسية ، أو ادارية ، أو علمية ، أو اجتماعية ، أو اقتصادية أو مالية أو تربوية . وإذا ربى الانسان تربية اخلاقية ، فإنه يصبح قدوة طيبة حسنة ذا قدرة وسيطرة على طموحاته وميوله وغرائزه ولايضر بالآخرين ولايتضرر بهم ويكون سعيدا والمجتمع الذى يتكون من أمثاله يكون مجتمعا سعيدا .

والاخلاق المذمومة مذمومة عند كل واحد من المفكرين . والاخلاق الحسنة حسنة عند كل واحد منهم . ولا يمكن للانسان أن يرى مفكرا يذم الاخلاق الحسنة . وهذا متفق عليه بين العقلاء . وهو لايناقض اختلافهم في تعريف الاخلاق المذمومة والاخلاق الحسنة . ولا يناقض كذلك أن يرى الانسان من المفكرين من يخالف قواعد الاخلاق الحسنة المشتركة العامة بين العقلاء باصطناع سبب أو احتيال منه . وهذا الطور والفعل لايجيز له التغيير في قواعد الاخلاق الحسنة ولا يقبله العقلاء ولايعتبرون اصطناعه اخلاقيا .

والرجل ذو الخلق الممدوح يكون في كل وقت مطمئن القلب ومستريح البال. وهذا يكفيه سعادة . وهو لايكذب ولا ينافق ولايخون . كما أن من أهم قواعد الاخلاق الحسنة تطابق القول مع العمل أو الفعل . وإذا لم يكن بينهما تطابق يصبح الانسان إما كاذبا أو منافقا أو خائنا . فعدم التطابق يخل بالاخلاق الحسنة . وكما قال الشاعر في نسبته إلى العار والفعل المشين :

لاتنه عن خلق وتأتي مثله
عار عليك إذا فعلت عظيم

ويكون غضبا عند الله تعالى كما في قوله جل شأنه : ﴿**كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون**﴾(٣٠) . ولذلك يجب علينا أن نهتم بالاخلاق في الأمور المالية والاقتصادية فردا وجماعة ودولة . ولا يتقدم الشعب إذا ضيّع قيمه الاخلاقية ولا يستند عليها ولا يبنى الشئون المالية والاقتصادية على أسس اخلاقية فلا يكون سعيدا بمشاهدتنا الشعوب الحاضرة وشعبونا الإسلامية لأن الشعب يبنى من ناحية ويخرب من ناحية .

وعندما ننظر إلى القرآن الكريم وهو يصف النبى ﷺ ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾(٣١) . لانجد هذا الوصف وصف

به الانبياء السابقون في القرآن الكريم ولهم صفات ممدوحة أخرى إلا أن الخلق يشمل كل تلك الصفات والنبى أصبح موصوفا بها باتصافه بالخلق العظيم . ولذلك قال النبى ﷺ «إنما بعثت لأتمم صالحي الاخلاق» (٣٢).

ولقد ادرك هذه الحقيقة اكثم بن صيفى أحد حكماء العرب الذى قال عندما دعا قومه إلى الإسلام : إن الذى يدعو اليه محمد ، لو لم يكن دينا لكان في اخلاق الناس حسنا (٣٣). ألم يقل الرسول : خيركم إسلاما احسنكم اخلاقا إذا فقهوا (٣٤) وكان الرسول يقول : خياركم ، أحسنكم اخلاقا (٣٥).

والباحث الاخلاقي الدكتور مقداد يالجن يقول : إن هذه التربية الاخلاقية خير وسيلة لبناء خير فرد وخير مجتمع وخير حضارة انسانية . وهذا أمر لابد منه لسلامة الحياة الاجتماعية واستقرارها أولا ثم لسعادتها ثانيا (٣٦).

إن التربية الاخلاقية ضرورية لبناء دولة قوية منظمة يعمل موظفوها بأمانة ونزاهة فيؤدون واجباتهم كاملة لكل مواطن على السواء دون محاباة أو رشوة أو أية تفرقة أخرى .

وأن أية دولة لاتسود التربية الاخلاقية افرادها محكوم عليها بالانهيار والسقوط . وذلك نتيجة لما تصاب به الدوائر بالشلل الوظيفي لعدم اداء الموظفين وظائفهم . ولانتشار الظلم بسبب انتشار الرشوة والمحاباة والتجسس ضد مصلحة الدولة والوطن بسبب تحكم الرغبات الانانية في تصرفات الموظفين . ثم إنها تنهار من الناحية الاقتصادية أيضا نتيجة لما يحدث فيها من الاختلاسات الظاهرة والباطنة من الأموال أو صرفها في غير وجهها أو وضعها في غير موضعها

فإن التربية الاخلاقية ضرورية كوسيلة من الوسائل لتحقيق السعادة في الحياة الاجتماعية . وإذا زالت جميع الشرور والرذائل من النفوس وغرست بعد ذلك الروح الانسانية الخيرة يؤدي الأمر إلى انتشار الأمن والثقة والمحبة والمودة واحترام الحقوق والمشاعر الأدبية والانسانية لكل فرد في الحياة الاجتماعية ثم تسود روح الأخوة وروح التعاون في سبيل الخير والمصلحة العامة (٣٧).

ونأتي إلى الخلاصة والنتيجة مما سبق أن قد تعرضنا لها .

والدولة بما أنها حاكمة ومسيطرة على الشعب والمجتمع لها قدرة التشريع وقوة الانفاذ واجراء ماتقرر ، مسئولة تجاه ثلاثة أصناف من الناس .

أولا : الدولة مسئولة عن الموظفين في الدولة صغيرا أو كبيرا في مرتبة عالية أو مرتبة دانية . والدولة تكفل لكل موظفيها معيشتهم على مستوى يليق بأن يعتبروا موظفين ومأمورين فيها . ويجب عليها أن تحافظ على التوازن والتعادل بين الموظفين . ونشاهد الدول تعتني برجال الدولة الكبار

في المراتب العالية ولا تعير بالا بالموظفين الصغار في المراتب الدانية . وكلاهما من موظفيها ومأموريها وهى تعتمد عليهم في كل أمور الدولة . تعطي الدولة سيارة خاصة وشرطيا حارسا لكبار رجال الدولة مع رواتب عالية وتخصيصات زائدة وتعطي راتبا قليلا لايسمن ولايغني من جو ولا تكفل الدولة للموظفين الصغار أجرة المواصلات للذهاب إلى الوظيفة والاياب منها مع قلة رواتبهم لأن الرسول ﷺ لم يميز بين الموظفين في الدولة من صغير وكبير . ولا غرو ، فلتكن الرواتب على مراتب عالية حسب أهمية الوظيفة بشرط أن تكفل لصغار المراتب من الموظفين مايكفيهم دون عناء ودون حاجة إلى الناس الاخرين . والرسول قال :

أ ــ «لا من ولى لنا شيئا فلم تكن له امرأة فليتزوج امرأة» .

ب ــ «ومن لم يكن له سكن فليتخذ سكنا» .

جـ ــ «ومن لم يكن له مركب فليتخذ مركبا» .

د ــ «ومن لم يكن له خادم فليتخذ خادما» .

ه ــ «فمن اتخذ سوى ذلك : كنزا أو ابلا . جاء الله به يوم القيامة غالاً أو سارقا [٣٨]» .

فإنه لاحاجة في إطالة الشرح لهذا الحديث فإنه واضح ، إلا أننا نشاهد الناس لاتعرف هذا الحديث أو يخالفه بعد معرفة مخالفة صريحة ، كما أننا بينا آنفا أن الدولة من واجبها المحافظة على التوازن الاجتماعي والوظيفي باعطاء الرواتب المناسبة لموظفيها ومستخدميها حسب درجاتهم بشرط المحافظة على مستوى المعيشة لادنى صاحب راتب .

فالشئون الدولية والبيئية والتجارية والاقتصادية وغيرها معقدة كثيرة التنوع . والمجتمعات الانسانية تتقاسمها في الادارة والسياسة المالية الدولة والأغنياء. والدولة مسؤولة أمام الشعب عن كل شيء بصورة رسمية وقانونية . والاغنياء يضغطون على الدولة حتى في إصدار بعض القوانين لمصالحهم الخاصة . والدولة لاتقاومهم لأنها محتاجة إليهم وإلى منتوجاتهم، وهى ضعيفة . وهم غير مسؤولين عن الأزمات المالية رسميا ولا قانونيا ، إلا بالضمير حسب شعورهم الديني والإخلاقي . ولذلك السياسة المالية من الضروري أن تعتمد على النظام الاخلاقي . وينبغي أن تكون الدولة قوية على مقاومة المنافع الفردية والمصالح الشخصية لحساب المنافع العامة ومصالح الدولة ، وهى تشمل الأغنياء والفقراء حيث جميعا يكونون المجتمع ومعا يقيمون الدولة . وذلك لا يتحقق للدولة إلا بالموظفين المخلصين للدولة ولأعمالهم فيها ، وذلك إذا كانوا راضين عن رواتبهم ومرتاحين بما تؤدي إليهم الدولة وتبادلهم الحشمة والوقار والاحترام .

وينبغي على الدولة أن تفهم هذا الحديث وأمثاله في رعايتها الشروط والظروف الموجودة الراهنة ، في تطبيق

الحديث بحيث تحافظ على غايته ومعناه دون انحراف في مغزاه . وهذا يكون فلسفة القرآن والدين الإسلامي في جعل النبى ﷺ وتطبيقاته اسوة حسنة ليتخذ نموذجا ومثالا للتوجيه والتقويم .

فإن الدولة إذا أصدرت قانونا وشرعت تشريعا في ترتيب الموظفين وتنظيم رواتبهم فيصبح هو القانون الذي يلزم على الدولة انفاذه حرفيا . وهذا صحيح ومشروع بشرط أن يكون هذا القانون مستندا على الأسس الاخلاقية والتربية المالية للدولة للتوازن والتعادل بين الموظفين حسب درجاتهم ومقدراتهم العلمية والعملية . لأن الدولة لاتسمح لموظفيها أن ينتصفوا اليوم ، حيث يشتغلون نصف يوم في شئون الدولة ونصف اليوم في اشغال أخرى للكسب والتعايش .

هنا جاء الفرق بين التشريع والنظام الاخلاقي ولكن ينبغي أن يكونا متلازمين متعادلين وملتقيين . وعلى الدولة أن تلتزم النظام الاخلاقي في عدم جعل موظفيها محتاجين في الأمور المعاشية — وألا تكون أمور الدولة بيد الرعية ويلعبون في شئونها كيف يشاؤون ويفسدون الحرث والنسل معا ويسببون ضعف الدولة وانهيارها . وهذا هو ترك الأمر والادارة لأهل الترف وهم مفسدون : ﴿**أمرنا مترفيها ففسقوا فيها**﴾ (الاسراء ١٦) .

ب — الصنف الثاني الذين تكون الدولة مسئولة عن تدبيرهم وادارة أمورهم . هم الفقراء في البيئة الاجتماعية .

وهم يعوزون إلى المساعدة المالية من قبل الادارة السياسية والحكومية . وكان من حكمة حكومة النبى ﷺ والخليفة من بعده أن يجبوا الصدقات والزكاة من الناس ويوزعوها على المعوزين والفقراء والمساكين وغيرهم . وبذلك التصرف الحكيم قد قطع دابر ظلم الاغنياء وتعسفهم وتكبرهم وتفاخرهم على الفقراء . لأنهم إذا كانوا يؤتون الصدقات للفقراء بأيديهم يتعالون عليهم ويتظاهرون بالسيادة والسيطرة عليهم كما نرى في أيامنا ، ويجعلون الفقراء كأنهم خدم لهم .

وإن كانت ماهية الانسان وظيفته ونفسيته واحدة في الخلقة وفي الفطرة الا أن مزاياه مختلفة وميوله واغراضه متنوعة ومتنازعة ومتضاربة . واختلاف افراد الناس في هذه المزايا والخصوصيات يظهر بصورة واضحة في انقسامهم إلى صنفين وقطبين بارزين من جهة المال والثروة إلى فقير وغنى . وكأن الفقر والغنى شيئان ضروريان يقتسمهما افراد المجتمع أى مجتمع كان . لأن الناس في تكونهم الطبيعي وفي موجوديتهم الفطرية يختلفون في الخصائص والصفات النفسية والفكرية والبدنية . وفي الذكاء والفهم والحفظ ، والصبر والتهور والشجاعة والعجلة وفي قوة الشكيمة والعزيمة وبعد الأمل والغاية ، والخمول ، والقدرة على العمل الشاق والابداع وغيرها من الصفات والميزات . ويقال في المثل التركي : إن الأخوة الاشقاء لايكونون متساوين ، فكيف بالناس الآخرين من آباء

مختلفين وأمهات مختلفات . وهذا الاختلاف ليس ناتجا عن أوضاع البيئة الاجتماعية فقط ، وإن كانت هي تؤثر في ازدياد شقة الاختلافات بين الأفراد من دراسة وثقافة وتربية وتجربة ووراثة إلى غير ذلك من الأسباب المختلفة .

وبناء على هذه الاختلافات الموجودة بين أفراد الناس ، فلا شك أن يكون هناك من يصير غنيا ومن يصبح فقيرا بتلك الأسباب المختلفة المكتسبة والمفطورة عليها والمبنية على مواهبهم الفطرية وامكاناتهم الخاصة ، إذا وضعنا نصب أعيننا الحكم الالهي بأنه تعالى يفضل بعض الناس على بعض في الرزق ، وإن كنا نراهم في بعض المزايا متساوين . ولا يمنع هذا أن يكونوا أغنياء وفقراء . ومع كل هذا ليس الفقر والغنى شيئا مطلقا لايتغير ولا يتبدل . فهما شيئان نسبيان واضافيان بالنسبة للمجتمعات واضافة أحدهما إلى الآخر في مجتمع واحد . وهناك درجات في الغنى والفقر .ولكن المهم في المجتمع أن يكون بين الفقر والغنى تناسب متلائم وتقارب وتوازن حتى لايكون بين الفقراء والأغنياء العداوة الشديدة تفسد الحياة عليهما والمجتمع معا . وأن الله تعالى خلق الانسان على حب في المال والثروة وجعل الانسان لايعيش دون ذلك ، وهو جزء منه مقوم وضروري لحياته ، يحاول أن يتملك وأن يكثر ماله ويفتخر به على الناس ويتعالى عليهم حتى يضمن حياته . وإذا تخلف عن الركب في الامتلاك واقتناء الأموال يقدح في نفسه شرارات الحسد والبغض وازاء ذلك إذا لقى جلفة أو استكبارا وغلظة عن الموسر والغنى يشتد غيظه ويجره إلى المقابلة بالمثل بالجلفة والفظة والجدال والعداوة الصريحة ، ولايبقى في المجتمع استقرار ولا طمأنينة ولا سكينة .

فيجب على الدولة تدارك الأمر ، وهو سبب حكمة وجودها ، أن تمسك على يد الفقير والغنى معا ، تأخذ من الغنى وتقطع من ماله جزءاً وهو حق الفقير بالتعبير الإسلامي ، وتعطيه للفقير للمحافظة على التوازن الاجتماعي والعدالة الاجتماعية . وبذلك يتحقق اسعاد الرعية ، ويكون الغنى سعيدا مرتاحا وعلى سكينة البال والفقير كذلك يصير سعيدا باكتسابه معيشة رغدا . وهذا التدخل من الدولة على أمور الناس له أحكام ومبادىء وقواعد إسلامية مفصلة في كتب الأحاديث النبوية والفقهاء. إلا أننا نرى لزاما على علماء المسلمين المحدثين أن لايكتفوا بأقوال الفقهاء المتقدمين وأن لايقفوا في حدودها بل إن يذهبوا إلى الأحاديث مباشرة والقرآن الكريم لتدارك المشاكل المعاصرة وحلها على أسس إسلامية . لأنهم سيجدون أحاديث صحيحة غير مستعملة وغير مدخلة في التشريع من قبل الفقهاء السابقين ، وأنها تركت للاخلاقيين . وكذلك هناك آيات مثل ذلك متروكة للاخلاق . ولذلك ينبغي على العلماء والباحثين في زماننا أن يخرجوا عن مجال الكتب الفقهية ، ويتوسعوا في موضوعهم

عن الثقافة الإسلامية وأن يراجعوا مصادرها . وإن كانت أقوال الفقهاء لا تلزم العلماء للاتباع لأنهم اجتهدوا في زمانهم وظروفهم حسب مافهموا حاجات عصرهم وماعرفوا من الثقافة في وقتهم . وللفقهاء اليوم أن يستنبطوا الأحكام في الأمور السياسية والاقتصادية والادارية والعلمية والمالية والتربوية للشئون والحوادث الراهنة والمستحدثة من القرآن والسنة النبوية .

واعانة الدولة للفقراء ومساندتها في أمر معاشهم ورفع مستواهم الاجتماعي من ناحية استفادتهم من مرافق الحياة وامكانات الدولة والحقوق الاجتماعية الانسانية المتاحة لهم ، تجعلهم يشعرون بأنهم أناس محترمون ولهم شخصية مشرفة بين الناس ولهم صاحب يأخذ بأيديهم . غير أن الناس يختلفون في ميلوهم وطموحاتهم ويرغبون في أن يربحوا الثروة دون تعب وعناء وإذا رأوا أن الفقر يضمن لهم العيش رغدا يكسلون ولا يتعبون انفسهم للكسب والسعى للعمل والربح والتجارة . وأن الفقر له أسباب عديدة ومتنوعة من اليتم والصغر والكبر والمرض وغيرها . وأما الرجال الأصحاء وسالموا البنية والروح فيصبحون فقراء أيضا بأسباب مختلفة اجتماعية وغير اجتماعية وفقرهم يكون طارئا وينبغي على الدولة أن تحثهم على السعى وتحضهم على العمل وتقدم لهم امكانات الشغل لئلا يصبحوا كسالى وعالة على الدولة والناس كل وقت .

وعلى الدولة أن تربي الرعية فقيرا كان أو غنيا على التربية الاخلاقية الإسلامية . وهى من أهم وظائف الدولة . وبنسبة ماتنجح الدولة في ايفاد هذه التربية تقل اعباؤها الادارية والاجتماعية والمالية ويصبح المجتمع مجتمعا متجانسا وسعيدا . وينبغي على المسلم المؤمن بالله تعالى أن يعرف أن المسلم لايكون فقيرا ، لأن الفقر قريب من الكفر كما استعاذ منه الرسول ﷺ بقوله : «اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر»[٣٩] ولا يليق بالمسلم أن يكون معوزا ومحتاجا إلى الناس ولا إلى الدولة وهو يؤمن إيمانا صادقا بأنه محتاج إلى الله وحده دون غيره في كل شئون حياته ويستعينه وحده في كل أعماله . ومهما يكن مستغنيا عن الناس تصبح شخصيته الذاتية الإسلامية اقوى . والمؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف . وإذا أكل الانسان من كسب يده فهو أحب إلى الله ، فعبادته مقبولة عنده . ولايسمح الدين الإسلامي للمسلم أن يترك مايقدر عليه من الأعمال للكسب والسعى إلى الرزق لأن أفضل العبادة السعى إلى الرزق الحلال .

فإن المسلمين في العصور المتأخرة تمسكوا ببعض مظاهر الاسلام وتركوا الباقي منها والروح الاسلامية ولايزالون كذلك . وبذلك فقدوا أشياء كثيرة في الحياة وخسروا الدنيا والآخرة . وتكالب عليهم الأمم بعلومهم وصناعاتهم واسلحتهم وثقافاتهم واخلاقهم . وذلك سبب أزمة سياسية واقتصادية وفوضى اجتماعية

لانحرافهم عن دينهم . وتخلفوا في علومهم الاسلامية والعلوم العصرية وفي الصناعة . واصبح هناك فتنة وفساد كبير في البلاد الاسلامية .

وادعى بعض دعاة الإسلام وعلمائه أن الناس تركوا الدين . ولذلك اصابتهم هذه المصائب والفتن . ورأوا أن إصلاح الناس لايتم إلا باجبارهم إلى إقامة الصلاة في المساجد وساقوهم إليها بالجبر والجلدة . وأحيانا بالوعظ الشديد اللهجة . واعادوا هذا مرارا في التاريخ . وظنوا أن الناس إذا صلوا وصاموا تصلح أمورهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والصناعية . أقاموا الصلاة ولكن لم تصلح تلك الأمور التي اشتكوا منها . لأنهم لم ينتبهوا إلى أن الأوامر الالهية والنواهي الدينية ليست عبارة عن الصلاة والصوم .

وهناك أحكام شرعية تتعلق بالشئون الاقتصادية والتجارية والسياسية وغيرها . ولم يدرسوها ولم يتفكروا فيها . ومن هنا جاء الفهم الخاطىء للإسلام . وغفلوا عن أن له نظاما تجاريا واقتصاديا ونظاما اخلاقيا ونظاما سياسيا يكمل بعضها بعضا . وكلها يشكل نظاما كبيرا عالميا يشمل كل حياة الانسان من المهد إلى اللحد والمجتمعات البشرية .

والنظام الاخلاقي الصحيح يبنى على الأسس السليمة ويستند على الحرية والتصرف بحرية كاملة . وإن كان الانسان فقيرا وجائعا يكون عاجزا ولا يستطيع أن يقوم بعمل بحرية كاملة ولا بالعبادات المرسومة الفردية كما ينبغي . فإن اخلاقه تكون سلبية . لأنه عاجز أن يأخذ حقه من الآخرين أو يدافع عنه ويخاف سلطتهم وبسطهم إذا خالف النظام الراهن . واخلاقه تلك تعتبر اضطرارية وجبرية لأن تمسكه بالنظام الاخلاقي السائد ليس عن رضى منه . واخلاقه في الظاهر والشكل فقط . اليست الدول الضعيفة كذلك .

وأما الإسلام فقد أتى بشيء جديد للمجتمعات البشرية خدمة للدول والأغنياء والفقراء جميعا ، وهو الصبر . وبه يصبح الفقير ذا خلق حسن لأن الصبر هو الرضى عما أصابه من المصائب والصبر هو المقاومة والتحمل وهو يعطي للفقير شخصية ذاتية . والغنى بالصبر يقتطع شيئا من ماله للفقير . ولكن الفقر ليس محبوبا في الإسلام ولا شعارا له ولا يحث إليه أصلا . وأما الغناء من الكسب الحلال فهو المطلوب . والقرآن يحض على الانفاق الذى لايتحقق إلا بالغناء ويجعل الانفاق من البر إذا كان مما يحبه الانسان . ومن يشتكى من هذا الوضع من علماء عصرنا : «ولقد يفهم « وفهم بالفعل » بعض الناس من هذا التحذير المتكرر الذى جاء به القرآن الكريم والسنة المطهرة من غواية المال وفتنته من أن هذا المال شر في ذاته وإلا لما كان هذا التحذير الشديد من المال . فلقد ناقش القرآن فتنة المال وعرضها أكثر من صورة — قد يفهم « وقد فهم بالفعل » بعض الناس من هذا أن المال خطر يجب

اجتنابه إن أراد المرء أن يسلم له دينه ، بل لقد فهم بعض الناس هذا فعلا فوقفوا من المال موقف العدو ، ورأوا السلامة في الابتعاد عنه بخيره وشره وكان من هذا تلك الحركة الانسحابية التي اجتاحت العالم الإسلامي فترة من الزمن « لاتزال موجودة » والتي نادت في الناس بالانخلاع عن الدنيا واطراح لذاتها وطيباتها ، وظهر في المجتمع الإسلامي دعاة يبشرون بهذا ويستكثرون من الشواهد القولية والفعلية وينسبونها إلى الرسول وإلى صحابته في التخويف من الدنيا وفي الحث على الفرار منها . ولقد تولى كثير من العلماء قيادة هذه الحركة وتأليف الكتب والرسائل في الزهد والقناعة والانعزال عن الدنيا وكان لهذا أثره في وجدان الناس وفي تفكيرهم فشاعت فيهم روح الخمول والبلادة . فخلت أيديهم من الدنيا ولم تخل قلوبهم من حبها والحسرة على مافاتهم منها» (٤٠).

وعلى أمثال هذه الدعاية المتقبلة من العلماء بفرح وسرور ومن المسلمين خاصتهم وعامتهم ، وقعت البلاد الاسلامية والدول الاسلامية دولة وشعبا ، فردا وجماعة في فقر يدفع حتى في الحاجيات الضرورية للحياة الشريفة من المأكل والمشرب والملبس ، من أبرة وخيط وحذاء وأواني مطبخية وغيرها أكثر مما يحصى . وفسروا الآية : **﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾** (٤١). بأن غير المسلمين يعلمون أمور هذه الدنيا والمسلمين يعلمون أمور الآخرة ولايعلمون أمور الدنيا ولا علاقة لهم بها . وبهذا التأويل الفاسد اعطوا الدنيا لحصة غير المسلمين والكفار ، وأعطوا الآخرة لحصة المسلمين المتقين الصالحين الذين يحبون الآخرة فقط ، وبذلك التفسير لم يبق للمسلمين حاجة إلى الدنيا . وكان ينبغي عليهم ويجب أن يقولوا إن الكفار وغير المسلمين يعلمون أمور الدنيا وظاهرها فقها وأما المسلمون فيعلمون الدنيا والآخرة معا ، ولا يتركون الدنيا لغيرهم . والدين الإسلامي جاء لاصلاح الأمور الدنيوية وباصلاحها تصلح الآخرة . والصلاة من الأمور الدنيوية لا الاخروية . لأنه لا صلاة تقام في الآخرة . وهذا كمثال واحد وجواب واحد . ولكن الأمر والدعاية ضد الاسلام مستمر ودؤوب . وينبغي على المسلمين الخاصة منهم والعامة أن يدركوا الأمر وأن يفهموه ويشتغلوا لدحضه ، كل حسب قدرته المالية والعلميه والفكرية وسلطته الادارية ونفوذه الاجتماعي .

وتحت تأثير امثال هذه الدعايات تخلفت الدول والشعوب الإسلامية ، حتى في العلوم الإسلامية التي ابتدعها آباؤهم واجدادهم وطوروها ، وكذلك في العلوم المعاصرة وأصبحت الدول الإسلامية عاجزة في تجهيز الجيوش لمقابلة الاعداء من الناحية المالية ومن الناحية التدريبية وأصبحت تئن تحت وطئة الاعداء والمستعمرين من قوة عسكرية وثقافية ومالية واقتصادية وعلمية وتقنية . فإن المسلمين إذا احسوا بالمشكلة وعرفوا ثقلها

حق المعرفة آنذاك يقومونه باليقظة الاسلامية والنهضة الفكرية الاسلامية . وليس كل شيء يطلب أن تقوم به الدولة . والدولة كذلك ينبغي عليها أن تدبر شئونها كيف ينبغي وكما يجب .

جـ ـ الدولة لها التدخل على أموال الأغنياء للمحافظة على التوازن الاجتماعي لا على إزالة الملكية الفردية عنهم . والملكية الفردية شيء أساسي في التفكير الإسلامي . كل فرد من أفراد المسلمين يجب أن يصير غنيا ومعطيا الزكاة والصدقات ، والانفاق من غناه على الناس الآخرين وعلى المشاريع العامة لأنه يعرّف الغنى باعطائه الصدقة تظهر صداقته لعقيدته وهو أكبر عبادة في دين الإسلام لأنه عندما يصلي يقوم بعمل واحد في العبادة ولكن عندما ينفق أمواله في سبيل الله يثاب عليه اضعافا مضاعفة من الثواب والأجر لا يعلم حسابه إلا الله تعالى . لأن الذى استفاد من انفاقه ، قد شاركه في عبادته وعمله الخير دون نقص في ثواب العامل الأصلي . وأن الله وعد بالحسنى مرة عشرة اضعاف ومرة مائة ضعف ومرة اجرا غير ممنون .

أود أن اتطرق إلى قاعدة اخلاقية تتحكم على الانسان والمجتمع . والإسلام اهتم بهذه القاعدة جدا وهى تستنبط من القاعدة : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أيضا وهى نسميها قاعدة الرقابة والتنفيذ . لأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قاعدة أساسية في الدين الإسلامي وهى جعل الناس يراقب بعضهم بعضا على الأقل في الأمور الظاهرة والشئون العلنية . ولم يترك الإسلام الناس على أنفسهم بعد بيان الصراط المستقيم والارشاد إلى سواء السبيل . ولكن ربط بعض الأمور بالبعض . ولذلك أمرهم بإيتاء الزكاة ثم أمر نبيه بأخذ الزكاة عنهم . وههنا أمران مكتملان يتمم أحدهما الآخر بايجاب المكلف وبانفاذ الرئيس . وإن كان الرجل مأموراً بالإيتاء ولكن إذا لم يؤتى ماذا يُعمل به ؟ ومن يعمل ؟ . والرجل نفسه يعرف أنه مأمور بالإيتاء ومسئول عنه أمام الله . وهذا الأمر والمعرفة به لايكفي لكثير من الناس القيام بالواجب كما ينبغي .

ولذلك أمر الله تعالى نبيه بقوله : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة** ﴾[(٢٢)] دون استثناء من يخلص في الإيتاء ومن يتوانى أو يهمل . لأن الناس ليسوا على معيار واحد وعلى مستوى واحد في الالتزام بالأوامر والنواهى ، ولم يخلقوا لذلك أيضا ولايعرف اخلاص المخلصين .

وعلى ذلك نأتى لوضع القاعدة : أن الانسان يطبق الأمر على الآخرين بصورة جدية ومطابقة للحق ، ولكن لايطبق الأمر على نفسه بالصورة نفسها . فإنه يضل وينحرف ، إذا لاحظ أى مصلحة له في العاجل والآجل . ولذلك أمر الله تعالى رسوله بتطبيق الأوامر كسلطة ادارية منفذة في المجتمع . ووظف الرسول وهو رئيس الدولة عاملا على جباية الصدقات . والعامل يأخذ الصدقة وهو موظف الدولة ورجل اجنبى عن الآخر يأخذ الصدقة منه

بدقة لازمة . وهى الرقابة العامة للدولة وهناك رقابة كل واحد من الناس على الآخر وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . والرجل ربما لايؤتي الزكاة من نفسه بنفس الدقة والجدية . ويظهر أن هناك ولاية عامة تجمع الصدقات وتوزعها . ومن هنا جاء نهى النبى ﷺ العامل على الزكاة عن أخذ هدية . لاحتمال أن تكون الهدية رشوة رُشى بها العامل ليأخذ الصدقة أقل مما ينبغي ، كما هى الحال بين الموظفين في الدولة يأخذون الرشوة باسم الهدية ليضعوا الضريبة أو الجزاء أقل من اللازم أو الإعفاء تماما .

فإن الإسلام خوّل التوازن الاجتماعي بما فيه العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والادارية والمالية والتربية الاخلاقية إلى الدولة التي تدير كل شئون المجتمع والعلاقات الاجتماعية بين الشعب وأفراد الناس . وأعطى لها الإسلام صلاحية لاقتطاع جزء من أموال الأغنياء لإعطائه إلى الفقراء ولم يترك الأمر بيد الفقراء ليأخذوا حقهم من الموسرين لأن هذا يخالف الحكمة الإلهية حيث خلق الله تعالى الناس محبين للمال بالفطرة . وإذا كان بيد الفقراء صلاحية أخذ حقهم من الأثرياء كانوا يسرفون في الطلب ويفرطون في أخذ الزيادة ، ولا كانوا يرضون بحقهم من ناحية حبهم للثروة ومن ناحية ارتيابهم في تقدير أموال الأغنياء وتعيين ماهو واجب عليهم اعطاؤه وكان سببا للشقاق والجدال والاحتكاك . وهذا من ناحية الفقراء .

وأما جهة الموسرين كما ذكرنا لايعطون أصلا إذا ترك الاختيار بأيديهم أو لايؤدون مايجب عليهم من الصدقات تماما ، أو يعطون من أدنى أموالهم . وهناك أمور أخرى يظهر من بيانها أن في أخذ الدولة الزكاة وجباية الصدقات حكمة بالغنى ينبغي أن ترجع إليها الحكومات اتباعا للرسول ﷺ .

ولاشك أن هناك أحاديث وأعمال النبى ﷺ وأفعال الصحابة في جباية الأموال والضرائب ووضعها كذلك لاتباع العدالة في تعديل الأموال عند الناس بحيث لايأخذون الأدنى ولا الأعلى وإنما يأخذون المتوسط . وبهذه الصورة يجب على الدولة أن تحسن إلى الأغنياء في المعاملة وأن لاتقتل الغريزة الطبيعية المیالة إلى اكتساب الأموال وتنميتها ولا أن تميت عندهم حب المال والثروة ، بوضع الضرائب فوق طاقتهم لايتحملونها لأن الدولة مجبورة لحماية الرغبة الفردية في الملكية وهى حياة الناس ومعيشتهم . والدولة لأجل مصالحهم ومنافعهم ، وليسوا هم لأجل الدولة . والغاية من وجود الدولة وفلسفة الدولة أن تحافظ على التوازن الاجتماعي بين أفراد البيئة الاجتماعية اشباعا لرغبة كل فرد حسب متطلبات حاجاتهم والصيانة لأموالهم وأملاكهم متناسبة مع قدراتهم ومواهبهم العقلية والروحية والجسدية ، وقدراتهم على الأعمال وقابلياتهم للاختراع والابداع . والدولة مسئولة عن تطبيق أحكام الإسلام بالنسبة للدولة الإسلامية .

وذلك الضمان الاجتماعي الذى تمارسه الدولة على أساس هذا المبدأ، يعبر في الحقيقة عن دور الدولة في الزام الرعايا بامتثال مايكلفون به شرعا . ورعاية الدولة لتطبيق أحكام المسلمين على انفسهم فهى بوصفها الأمينة على تطبيق أحكام الإسلام والقادرة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، مسئولة عن أمانتها . وقد ربط الإسلام بين الضمان الاجتماعي وبين مبدأ الأخوة العامة بين المسلمين ليبين أن التكافل تعبير عن الأخوة العامة . وهذه طريقة الإسلام في إعطاء الأحكام إطارا خلقيا مع مفاهيمه وقيمه(٤٣) .

ونود أن ننهى كلمتنا هذه بأن المسلمين الأولين نظروا إلى الإسلام ككل دون تمييز بين حكم تشريعي وأخلاقي واعتقادي ودون تفريق بين أمر ديني وأمر دنيوي . وكان كل أمر ونهى في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة شيئا واحدا في الفهم والتطبيق والتمسك بهما . وحاول كل مؤمن أن ينفذهما كلما أمكن له واستطاع دون إهمال أو تهرب أو كسل . واعتبروا كل أمر ونهى فيهما تشريعا وأخلاقا واعتقادا وعملا في نفس الوقت . وكما قلنا سابقا إن الأعمال والأفعال لها جهة الاعتقاد على أنها دين وجهة العمل على أنها ينبغي على المكلف تنفيذها .

وأعتقد أن هذا هو سر نجاح المسلمين الأولين وتوفيقهم . لاعتبارهم واعتقادهم اعتقادا جازما على أن القرآن كله ، بلا نسبة بعض الآيات القصصية إلى أصحابها لعدم تبنى أحكامها ، يخاطبهم دون استثناء في ذلك . ولكن عندما توزعت آيات الأوامر وتفرقت آيات النواهي بين أصناف العلوم من فقه واعتقاد واخلاق وتصوف وديني ودينوي تفرقت أحكام الإسلام وهكذا تجزأ الإسلام بين المسلمين بعضهم مسلم عند الفقهاء أو عند المتصوفة أو عند المتكلمين . وكذلك اقتسمت المذاهب الفقهية خاصة الأحاديث النبوية فيما بينها باتخاذ مذهب ما حديثا صحيحا لأنه يوافق أصله الذى وضعه ومذهب آخر طعن في هذا الحديث لأنه يخالف أصله واتخذ حديثا آخر مكانه. وإذا بُحث الأمر بحثا محايدا دون تأثر بمذهب ، يظهران الحديثين معا صحيحان . وكل حديث له موضع ومكان خاص وله حكم في حالة من الحالات . وبهذه الصورة يمكن حل المشاكل المعاصرة بسهولة ويسر .

والآن يجب على علماء المسلمين أن يجمعوا المسلمين على الإسلام التام ككل دون تفريق بين حكم وحكم ، وعلى الإسلام غير المتجزىء . وأن لايضللوا كثيرا من الناس وألا يفرطوا في التضليل بأشياء مندوبة أو مستحبة أو مباحة فيها اخذ ورد بين العلماء . وهذا لايمنع ولاينبغي أن يمنع التخصص في أى علم من العلوم . وهناك علوم اخترعها المسلمون مثل أصول الفقه وعلم الكلام وعلم الحديث ، عدا ذلك لايجوز تقسيم العلوم إلى إسلامية وغير إسلامية . لأن كل علم إسلامي ، إذا علمه مسلم واختص به

وعمل به . والعلوم الحديثة الطبيعية منها والاجتماعية داخلة في العلوم الاسلامية على ذلك المعنى .

النتيجة

١ ـــ التربية المالية هى عبارة عن الأسس والأحكام والقواعد التي يتبعها الانسان ، كيف يكتسب المال ويربح ، وينمي ماله ثم كيف يصرفه وأين ينفقه .

٢ ـــ الإسلام قد وضع أسسا ومبادىء وأحكاما كدين يدين به الانسان في كل مجالات الحياة ونواحيها . والبعض منها يتعلق بكيفية البيع والشراء لاكتساب المال وانفاقه . وإذا اتبع الانسان ماوضعه الإسلام من الأحكام والموازين للتجارة والربح ولصرف ما تملكه واكتسبه . يعتبر أن له تربية مالية إسلامية .

٣ ـــ وكل مايأمر به الله تعالى فهو لصالح الانسان ونفعه . وكل مانهي الله عنه فهو لضرر الانسان وخسرانه . وعلى ذلك فكل شيء صالح ونافع للانسان فهو يعتبر مأمورا به دينا وشرعا ، سواء وجد فيه نص أو لم يوجد . وكذلك كل شيء ضار ومضر للانسان فهو يعتبر منهيا عنه دينا وشرعا ، سواء وجد فيه نص أو لم يوجد

٤ ـــ فإن الأحكام الدينية الاسلامية واجب اتباعها دينا وشرعا . والدين عبارة عن كل أوامر الله تعالى ونواهيه ، نصا أو اجتهادا . وهو يشمل أفعال الانسان وحركاته وسكناته ليلا ونهارا . ومن جملتها الأمور والقواعد الاخلاقية بجانب الأحكام التشريعية وهما متلازمان ولا ينفصلان يعني الشريعة والاخلاق .

٥ ـــ وفى الاوامر الشرعية والنواهى الدينية ثلاثة أقسام فى المراتب التكليفية ، حسب شخص الانسان وموجوديته الذاتية وحسب شخصيته المعتبرة فى المجتمع :

أ ـــ قسم فى الأوامر والنواهى يخاطب الانسان الفرد كشخص له فرديته وموجوديته الكونية منفردا بذاته . مثل : وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة [٤٤] فمن شهد منكم الشهر فليصمه [٤٥] وأوفوا بالعهد [٤٦] ولا تقربوا الزنى [٤٧] ولا تقتلوا أولادكم [٤٨] ولا تقف ماليس لك به علم [٤٩]
وهنا الانسان مأمور ومنهى فردا كوحدة ذاتية له وجود وذات ويدخل فيها الفرائض العينية وهو الفرض الذاتي ، كل واحد وفرد يجب عليه أن يقوم به وحده ولا نيابة فيه .

ب ـــ قسم من الأوامر والنواهي يخاطب الجماعة أو بتعبير آخر يخاطب الفرد كعضو مجهول من الأفراد في الهيئة الاجتماعية وهى الفرائض والواجبات الكفائية أى الجماعية وهى فرض على الجماعة والمجتمع ويجب على الجماعة القيام بها كجماعة وفيها نيابة . لأن من يقوم بها من الجماعة يكون نائبا عن الآخرين وهو يكفيهم . لأن المهم هنا الأمر نفسه . إذا قام به أحد فقد نفذ الأمر . الغرض الكفائي فرض عين على كل مكلف قبل العمل ، وإذا نفذه البعض يسقط عن الباقين . مثلا : والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر [٥٠] انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله [٥١] .

جـ ـــ قسم في الأوامر والنواهي يخاطب رئيس الدولة ورئيس الحكومة . يصعب على الانسان أن يميز بين الجماعة والدولة ، إلا أنه إذا حقق بدقة وأراد الانسان أن يجد فرقا بينهما يستطيع ذلك . وكل أمر ونهى موجه إلى الرسول ﷺ وهو موجه إلى الدولة ورئيسها والحكومة ورئيسها . وإذا كان الأمر موجها إلى أولى الأمر وهو كذلك أمر لرئيس الدولة . مثل : خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها(٥٢). يعتذرون اليكم إذا رجعتم إليهم(٥٣). يأأيها النبى حرض المؤمنين على القتال(٥٤).

والمسلم يكون مأمورا به كرئيس الدولة وهو موقعه الاجتماعي والسياسي بجانب كونه مأمورا به كفرد بذاته . وهو مأمور مرتين أو ثلاث مرات . مرة كفرد مستقل بذاته ومرة كعضو في المجتمع ومرة كرئيس للدولة والحكومة . والفرض الذاتي كفرد يجب عليه أن يقوم به نفسه أو كعضو في المجتمع وقيام الآخرين به يكفيه ، أو كرئيس للدولة يجب عليه أن يقوم به وهو فرض عين له ، مباشرة أو غير مباشرة ، فيما إذا كانت الحاجة إلى استخدام الموظفين نيابة عنه . « النيابة عنا لاتخرج الفرض عن الفرض العيني » .

٦ ـــ فإن كل قسم أو صنف من الثلاثة المذكورة ، إذا اتبع الأوامر والنواهي فإنه يعتبر من الذين قد تربوا تربية إسلامية وتربية اخلاقية وتربية مالية في نفس الوقت .

٧ ـــ (أ) عناية الدولة بموظفيها حسب الأحكام الشرعية واتخاذ الأحاديث الصحيحة بنظر الاعتبار بالنسبة إلى الظروف والشروط المتغيرة ، والاخلاق الإسلامية حسب مراتبهم في الدولة والبيئة الاجتماعية ، إلا أنها لاتضع الموظفين الصغار تحت مستوى المعيشة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية الملائمة لمناصبهم .

(ب) اهتمام الدولة بالفقراء والمعوزين ومد يد العون لهم لسد حاجاتهم الاجتماعية وتمكينهم من الاستفادة من مرافق الدولة وإتاحتها لهم الإمكانات على السواء دون محاباة للتملك والتمول والتمهر بالصناعات حتى يخلصوا من الفقر وعدم احتياجهم إلى الغير من الدولة ومن افراد الناس كل مرة وفي المستقبل .

(جـ) والدولة تتدخل على تكسب أصحاب الأموال والتدخل على تصرف أرباب الممتلكات تمسك على أيديهم لئلا يعلو علوا في الأرض مستكبرين ولئلا يفسدوا الأرض بعد اصلاحها ولئلا يصبحوا من المسرفين . وينبغي على الدولة الرقابة على انفاذ الأحكام الشرعية المتعلقة بأحكام البيع والشراء والتجارة من الموازين والأكيال على القسطاس المستقيم . وكل ذلك ينبغي أن يكون تابعا للأسس الإسلامية الاخلاقية والتربية المالية الإسلامية . والله ولى التوفيق .

الهوامش

(١) الدكتور محمد فاروق النبهان ، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي ،٢٦٢ ، الطبعة الأولى ١٩٧٠ دار الفكر .

(٢) سورة العاديات ٨ .

(٣) الاعراف ٢١ ، ٢٢ .

(٤) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ٥ /٢٨٥ ، ابن فارس ، مجمل اللغة ٣ /٨١٩ ، الزمخشري أساس البلاغة ، ٦٠٨ .

(٥) أساس البلاغة نفس المكان .

(٦) ابن منظور (٧١١ هـ — ١٣١١م) لسان العرب ٣ /٥٥٠ نشر نديم المرعشلي في ثلاثة مجلدات .

(٧) عبد الكريم الخطيب ، السياسة المالية في الإسلام ، ٢٣ ، دار المعرفة ، بيروت ١٩٧٥ .

(٨) الهمزة ٣ .

(٩) الحاقة ٢٨ .

(١٠) البقرة ٢٤٧ ، الكهف ٤٦ ، مريم ٧٧ ، الحديد ٢٠ ، التوبة ٦٩ ، ٥٥ ، ٨٥ ، الهمزة ٣ .

(١١) آيات أخرى في الموضوع : نوح ٢١ ، الليل ١١ ، المسد ٢ ، النساء ١٠ ، يونس ٦٨ ، الأسراء ١٦ ، المؤمنون ٦٤ .

(١٢) هود ٨٤ — ٨٦ ، الاعراف ٨٥ .

(١٣) المطففين : ١ — ٦ ، الشعراء ١٧٧ — ١٨٢ ، الانعام ١٥٣ ، الأسراء ٣٥ .

(١٤) محمد باقر الصدر — اقتصادنا ، ٢٦٦ .

(١٥) نفس المصدر ٢٦٧ — ٢٦٨ .

(١٦) دكتور السيد عبد المولى ، المالية العامة ، ١٨ ، القاهرة ١٩٧٥ .

(١٧) نفس المصدر ٢٣ .

(١٨) نفس المصدر ٤٣ .

(١٩) نفس المصدر ٢٨ .

(٢٠) نفس المصدر ٤٤ .

(٢١) د . السيد عبد المولى ، المالية العامة ٢٨ .

(٢٢) نفس المصدر ٤٤ .

(٢٣) الدكتور حسن عواضة ، المالية العامة ، ٣٢٦ ، ١٩٨٣ مركز الكتب الثقافية بيروت .

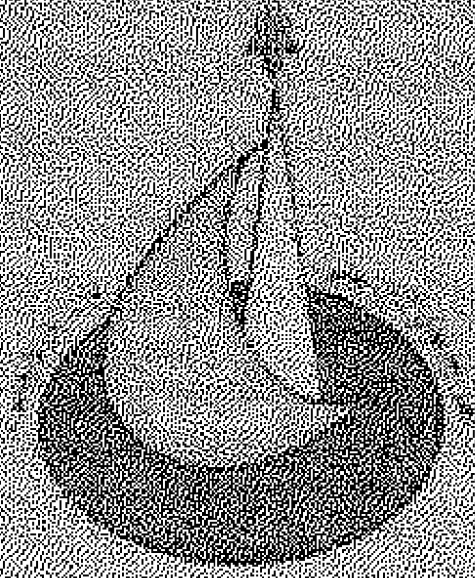
(٢٤) نفس المصدر ٣٢٢ .

(٢٥) آل عمران ٢٦ .

(٢٦) النحل ٧١ .
(٢٧) التوبة ١٠٣ .
(٢٨) البقره ١٥١
(٢٩) المعارج ٢٣ .
(٣٠) الصف ٣ .
(٣١) القلم ٤ .
(٣٢) البخاري ، الأدب المفرد واللفظ له . ١ /٣٦٤ ، حمص ١٩٦٩ ، أحمد بن حنبل ، المسند ٢ /٣٨١ .
(٣٣) د.مقداد يالجن ، جوانب التربية الاسلامية الاساسية ٢٩٠ ، بيروت ١٩٨٦ .
(٣٤) بخاري الأدب المفرد ١ /٣٧٧ ، حمص ١٩٦٩ .
(٣٥) نفس المصدر ٣٠٤ .
(٣٦) اد.مقداد يالجن نفس المصدر ٢٨٢ .
(٣٧) نفس المصدر ٢٨٣ .
(٣٨) أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ — ٨٣٨م) كتاب الأموال ٣٣٨ ، القاهرة ١٩٧٥ . د . عبد الملك بكر عبد الله قاضي ، موسوعة الحديث النبوي (أحاديث الزكاة) ٩٢ ـ ربيع الأول ١٤٠٦هـ (نقلا عن ابى داود ٣ /١٣٤ ، المتوفى ٢٧٥هـ — ٨٨٨م) .
(٣٩) النسائي ٨ /٢٦٢ (استعاذة من الفقر) ،مسندأحمد بن حنبل ٥ /٣٦ ، ٣٩ ، ٤٤ : مسلم بن أبى بكرة عن أبيه أن النبى ﷺ كان يقول في دبر كل صلاة : اللهم انى اعوذ بك من الكفر والفقر وعذاب القبر .
(٤٠) عبد الكريم الخطيب ، السياسة المالية في الإسلام ٤١ ، ٤٢ .
(٤١) الروم ٧ .
(٤٢) التوبة ١٠٣ .
(٤٣) محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ٦٣٠ ، ٦٣٢ .
(٤٤) البقرة ١١٠ .
(٤٥) البقرة ١٨٥ .
(٤٦) الاسراء ٣٤ .
(٤٧) الاسراء ٣٢ .
(٤٨) الاسراء ٣١ .
(٤٩) الاسراء ٣٦ .
(٥٠) التوبة ٧١ .
(٥١) التوبة ٤١ .
(٥٢) التوبة ١٠٣ .
(٥٣) التوبة ٩٤ .
(٥٤) الانفال ٦٥ .



صـــدر حديثاً

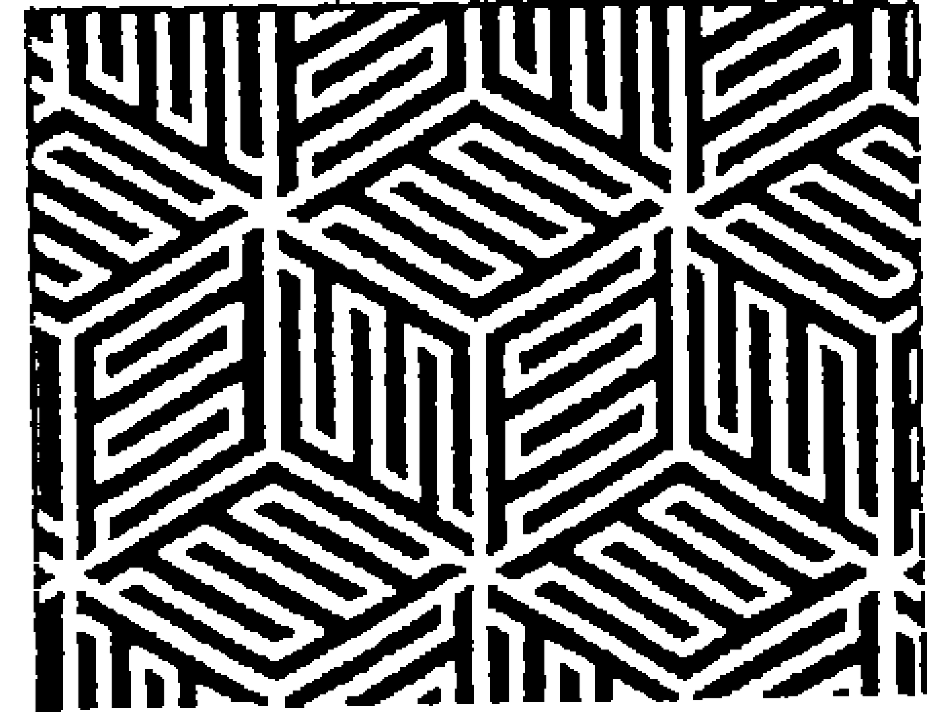


THE INTERNATIONAL INSTITUTE
OF ISLAMIC THOUGHT

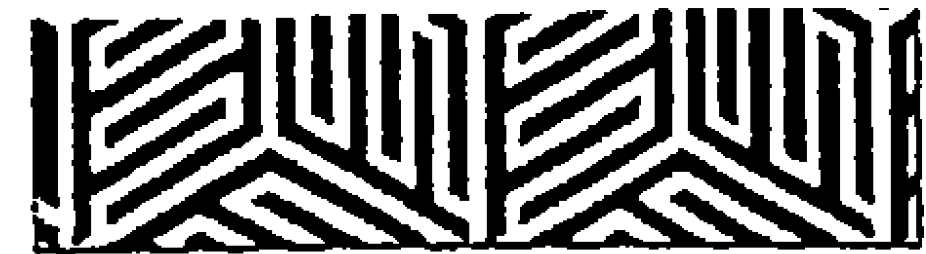
ISLAMIZATION OF KNOWLEDGE SERIES NO. 1

THE ISLAMIC THEORY OF INTERNATIONAL RELATIONS:
NEW DIRECTIONS FOR ISLAMIC METHODOLOGY AND THOUGHT

'AbdulḤamid 'A. 'AbūSulaymān, Ph.D.



أبحاث



تذبذب أسعار النقود الورقية "٢"

وأثره على الالتزامات على ضوء قواعد الفقه الإسلامى

بقلم د . على محيي الدين القره داغي

قاعدة المثلى والقيمي وعلاقتها بالنقود

وضع فقهاؤنا الكرام قاعدة عامة تتحكم في مسائل كثيرة وتنضبط بها جزئيات لا تكاد تحصر في أبواب الحج ، والقرض ، والبيـوع ، والـغصب والضمانات ، الجنايات وغيرها حيث ترد المثليات بالمثل ، في حين ترد القيميات في القروض بالقيمة عند الجمهور ، أو بالمثل إذا وجد لها مثل عند رواية للحنابلة (١٢٥)، ورأى للشافعية (١٢٦) وفي باب الجنايات والضمانات أيضا يراعى هذا الجانب حيث المثلى يراعى فيه المثلية ، والقيمى يراعي فيه القيمة . والموضوع الذى نحن بصدد بحثه له علاقة وثيقة بهذه القاعدة ، وذلك لأننا إذا استطعنا أن نوضح المعايير الصحيحة للقيمى والمثلى نستطيع حينئذ أن نعرض النقود الورقية عليها لنحكم على ضوئها بأنها ترد بالمثل ، أو بالقيمة .

المثلى والقيمى في اللغة

فالمثلى ــ بكسر الميم وسكون الثاء ــ نسبة إلى المثل ــ بفتح الميم والثاء ــ بمعنى الشبه ، قال ابن برى : الفرق بين المماثلة والمساواة : أن المساواة تكون بين المختلفين في الجنس ، والمتفقين ، لأن التساوي هو التكافؤ في المقدار لايزيد ولا ينقص ، وأما المماثلة فلا تكون إلا في المتفقين ، تقول : فقهه كفقهه ولونه كلونه ، فإذا قيل : هو مثله على الإطلاق فمعناه أنه يسد مسده ، وإذا قيل : هو مثله في كذا فهو مساو له في جهة دون جهة ... » (١٢٧).

ولنا أن نتساءل هنا : هل العملة الورقية تسد حقاً مسد الذهب والفضة مع أنها ليست ذات قيمة في حد ذاتها وإنما بوضع ثقة الدولة والبنوك لها ، في حين أن الذهب والفضة قيمتها ذاتية ؟!

ويقول العلامة المقرى : «المثل يستعمل على ثلاثة أوجه : بمعنى الشبه ، وبمعنى نفس الشيء وذاته ، وزائدة» (١٢٨).

والقيمى نسبة إلى القيمة وهى واحدة : القيم ـــ بكسر القاف وفتح الياء ـــ وأصله الواو ، لأنه يقوم مقام الشيء ، والقيمة : ثمن الشيء بالتقويم ، ويقال : كم قامت ناقتك ؟ أى كم بلغت ؟ وقد قامت المهرة عشرة دنانير أى بلغت قيمتها كذا ، ومنه قوم السلعة واستقامها أى قدرها ، وقرىء قول الله تعالى : ﴿... **جعل الله لكم قياما**﴾ (١٢٩). و(قيماً) ـــ أى بكسر القاف وفتح الياء ـــ ، قال الزجاج : «ومعنى الآية : ﴿**قياما**﴾ ... تقيمكم فتقومون بها قياماً ، ومن قرأ : ﴿**قيما**﴾ فهو راجع إلى هذا ، والمعنى جعلها الله قيمة الأشياء فيها تقوم أموركم» (١٣٠). والقيم ـــ بفتح القاف وكسر الياء المشددة ـــ معناه : المستقيم ، والسيد ، وسائس الآمر ، ويقال : الملة القيمة : أى الملة المعتدلة ، وفي القرآن الكريم : ﴿**ذلك دين القيمة**﴾ قال المبرد : أى دين الملة القيمة ، وقيل : الهاء للمبالغة (١٣١).

المثل والقيمة في القرآن والسنة

فقد ورد لفظ المثل ومشتقاته في القرآن الكريم أكثر من (١٥٠) مرة منها قوله تعالى : ﴿**قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم**﴾ (١٣٢) أى من حيث الخلقة والماهية والجنس والنوع ، ومنها قوله تعالى : ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾ (١٤٠) فقال المفسرون : (أى من مثل نظم القرآن ووصفه ، وفصاحة معانيه التي يعرفونها ، وفي غيوبه وصدقه ، ونحو ذلك (١٣٤)، ومنها قوله تعالى : ﴿ **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾ (١٣٥) فقالوا في تفسيره : أى خذوا مثل حقوقكم دون زيادة (١٣٦)

وقوله تعالى : ﴿**ياأيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاءٌ مثل ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم ...**﴾ (١٣٧) وقد ذكر ابن العربي أن «من» الداخلة على «النعم» لبيان جنس مثل المقتول المُفْدى ، وأنه من الإبل والبقر والغنم ، ثم قال : «ومِثل الشيء ... شبهه في الخِلقة الظاهرة ،

ويكون مثله في المعنى» (١٣٨) ثم ذكر أن الواجب هنا هو المثل الخلقي ، ولكن هذا التفسير لم يسلم من معارضة قوية من قبل بعض المفسرين ، ودعم هذا الموقف الحنفية ، حيث قالوا : إن المراد بالمثل هنا القيمة وذلك لأن الآية عامة في قتل كل صيد مع أننا قد لانجد مثلاً لبعض الحيوانات التي تصطاد ، يقول أبو بكر الجصاص : «اختلف في المراد بالمثل ، فروى عن ابن عباس : أن المثل نظيره في الأروى بقرة ، وفي الظبية شاة ، وفي النعامة بعير ، وهو قول سعيد بن جبير وقتادة في آخرين من التابعين ، وهو قول مالك ومحمد بن الحسن ، والشافعي ، وذلك فيما له نظير من النعم ، فأما ما

لانظير له منه كالعصفور ونحوه ففيه القيمة .

وروى الحجاج عن عطاء ، ومجاهد وإبراهيم في المثل : أنه القيمة ... ، وقال أبو حنيفه ، وأبو يوسف : المثل هو القيمة ، ويشترى بالقيمة هدياً إن شاء ، وإن شاء اشترى طعاماً وأعطى كل مسكين نصف صاع ، وإن شاء صام عن كل نصف صاع يوماً .

قال أبو بكر : المثل : اسم يقع على القيمة ، وعلى النظير من جنسه ، وعلى نظيره من النعم ، ووجدنا المثل الذى يجب في الأصول على أحد وجهين : إما من قيمته كمن استهلك ثوباً ، أو عبداً ، والمثل من غير جنسه ولا قيمته خارج عن الأصول ، واتفقوا أن المثل من غير جنسه غير واجب فوجب أن يكون المثل المراد بالآية هو القيمة(١٣٩)، وقد استدل الجصاص على هذا التفسير بعدة أدلة :

أولا : إن المثل في بعض الآيات لم يعن به عند الجميع النظير ، وإنما المراد به القيمة فمثلا فالمثل في قوله تعالى : ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم**﴾ هو القيمة لأن الديات ليست مثلا للانسان وأطرافه ، يقول الجصاص في تبرير هذا التفسير : «فلما كان المثل في هذا الموضع فيما لامثل له من جنسه هو القيمة وجب أن يكون المثل المذكور للصيد محمولاً عليه من وجهين :
أحدهما أن المثل في آية الاعتداء محكم متفق على معناه بين الفقهاء وهذا متشابه يجب رده إلى غيره فوجب أن يكون مردوداً على مااتفق على معناه منه .

والوجه الثاني : أنه قد ثبت أنه المثل للقيمة في الشرع ولم يثبت أنه اسم للنظير من النعم فوجب حمله على ماقد ثبت اسما له ولم يجز حمله على مالم يثبت أنه اسم له ، وأيضا فقد اتفقوا على أن القيمة مرادة بهذا المثل فيما لا نظير له من النعم فوجب أن تكون هي المرادة من وجهين : أحدهما أنه قد ثبت أن القيمة مرادة فهو بمنزلته لو نص عليها فلا ينتظم النظير من النعم ، والثاني أنه لما ثبت أن القيمة مرادة انتفى النظير من النعم لاستحالة إرادتهما جميعاً في لفظ واحد ، لأنهم متفقون على أن المراد أحدهما من قيمة أو نظير من النعم ، ومن ثبت أن القيمة مرادة انتفى غيرها ، ومن جهة أخرى أن قوله تعالى : ﴿**لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم**﴾ لما كان عاماً فيما له نظير وفيما لانظير له ، ثم عطف عليه قوله تعالى : ﴿**ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ماقتل**﴾ وجب أن يكون ذلك المثل عاماً في جميع المذكور ، والقيمة بذلك أولى ؛ لأنه إذا حمل على القيمة كان المثل عاماً في جميع المذكور ، وإذا حمل على النظير كان خاصاً في بعضه دون بعض ، وحكم اللفظ استعماله على عمومه ماأمكن ذلك ، فلذلك وجب أن يكون اعتبار القيمة أولى(١٤٠)

ثانيا : إنه على ضوء تفسير المثل في الآية المذكورة بالقيمة ينتظم المعنى ويسير بداية

الآية وآخرها في نسق واحد ، وذلك من حيث إن قوله : ﴿**ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم**﴾ عام في كل صيد ، ويكون الحكم الخاص في حالة قتله هو الجزاء بالمثل أى بالقيمة التي تشمل ماله نظير ، وما لانظير له ، وأما على ضوء تفسير المثل بالنظير فيكون تخصيصاً بغير دليل وهو غير سائغ ، ويدل على أن المثل القيمة دون النظير أن جماعة من الصحابة قد روى عنهم في الحمامة شاة (١٤١)، ولا تشابه بين الحمامة والشاة في المنظر فعلمنا أنهم أوجبوها على وجه القيمة .

وقد أراد المخالفون أن يعكروا صفو هذا التفسير ، فقالوا : إن قوله تعالى : ﴿**من النعم**﴾ بيان للجنس والمثل ، حيث بين أن المثل من النعم وهذا دليل واضح على أن المراد بالمثل هنا النظير ، لأنه لايتسق تفسير المثل بالقيمة مع وجود هذا البيان .

فأجاب الجصاص على هذا الاعتراض بأن «من النعم» ليس لبيان الحنس ، وإنما هو لبيان الأمور التي يكون المحرم الجانى مخيراً بينها ، وهى أداء النعم ، أو كفارة طعام مساكين ، أو الصيام ، ولا يخفى أن الطعام ، أو الصيام ليسا بيانا لهذه المثلية ، فقال : «فلما وصله — أى (من النعم) — بما ذكر — وهو بقية الآية — وأدخل عليه حرف التخيير ثبت بذلك أن ذكر النعم ليس على وجه التفسير للمثل ، ألا ترى أنه قد ذكر الطعام والصيام جميعا وليسا مثلا ، وأدخل أو بينهما وبين النعم ، ولا فرق إذ كان ذلك ترتيب الآية بين أن يقول : فجزاء مثل ماقتل طعاماً أو صياماً ، أو من النعم هدياً ، لأن تقديم ذكر النعم في التلاوة لايوجب تقديمه في المعنى ، بل الجميع كأنه مذكور معاً .. فمعناه من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا إن أراد الهدى ، أو الطعام إن أراد الطعام ، فليس هو إذاً تفسيراً للمثل ، كما أن الطعام والصيام ليسا تفسيراً للمثل المذكور ...»(١٤٢) وقد ورد عليه بعض اعتراضات أخرى منها أن المثل اسم للنظير وليس باسم للقيمة وإنما أوجبت القيمة فيما لا نظير له من الصيد بالإجماع ، لا بالآية .

أجاب الجصاص عن هذا الاعتراض بقوله : «هذا غلط من وجوه» :

أحدها : أن الله قد سمى القيمة مثلا في قوله تعالى : ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم**﴾ واتفق فقهاء الأمصار فيمن استهلك عبداً أن عليه قيمته ، وحكم النبى ﷺ على معتق عبد بينه وبين غيره بنصف قيمته إذا كان موسراً ...(١٤٣) .

ثانيها : أن ذلك تخصيص للآية بغير دليل مع دخول ذلك في عموم قوله : ﴿**لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم** ...﴾(١٤٤).

ثم فسر الجصاص بقية الآية على ضوء هذا التفسير ، مع ذكر الرأى الآخر ، فقال في قوله تعالى : ﴿**يحكم به ذوا عدل منكم**﴾ يحتمل القولين جميعاً : القيمة ، والنظير ، لأن القيم تختلف على حسب اختلاف أحوال الصيد ، كما حمل جميع الأحاديث والآثار الواردة بهذا الخصوص

على القيمة ، فقال في حكم النبي ﷺ أنه جعل في الضبع كبشاً (١٤٥): «تلك كانت قيمته ، ولا دلالة فيه على أنه أوجبه من كان نظيراً لها» (١٤٦).

والخلاصة أن المفسرين قد اختلفوا في تفسير المثل في الآية ، فذهب جمهورهم إلى أن المراد به المماثلة من حيث الخلقة والهيئة ، حيث «إن الحكمين ينظران إلى مثل الحيوان المقتول في الخلقه وعظم المرأى فيجعلون ذلك من النعم جزاءه ... في النعامة وحمار الوحش ونحوه بدنة ، ... وهكذا . وماكان من طير فيقوم ثمنها طعاماً ...» وذهبت فرقة من أهل العلم منهم النخعى والحنفية إلى أن المماثلة باعتبار القيمة ، بحيث تكون القيمة هى المعيار ، فيقوم الصيد المقنول ، ثم يشترى بقيمته نظيره من النعم على تفصيل لديهم (١٤٧) ونحن لسنا بصدد ترجيح قول على آخر ، وإنما لبيان مدى أهمية القيمة عند هؤلاء ، وأن القول بها يجعل الكلام مطرداً لايحتاج إلى تقدير .

ولم يرد لفظ القيمة في القرآن الكريم ، ولكنه ورد لفظ «قيما» ، بكسر القاف وفتح الياء المخففة ، و «قيما» ، و «القيم» ، و «قيمة» ، و «القيمة» — بفتح القاف وكسر الياء المشددة ، و «قياما» ، وكل هذه الكلمات متقاربة المعنى ، مشتقة من التقويم ، فقد ذكرنا أقوال اللغويين في تفسير قوله تعالى : ﴿**ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً**﴾ (١٤٨) ولا يختلف الأمر كذلك عند المفسرين ، ذكر الطبري(١٤٩) وابن عطية أنه قرىء «قيما» — بكسر القاف وفتح الياء المخففة — جمع قيمة ، وقرىء أيضا «قواما» ، قال أبو عبيدة : الأصل الواو ، فأبدلوها ياءً لكسرة القاف(١٥٠) ، قال ابن عباس «قواما» أى قوامكم من معايشكم(١٥١)، وقال تعالى : ﴿**ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم**﴾(١٥٢) وقال تعالى : ﴿**قيما لينذر بأساً شديداً من لدنه**﴾(١٥٣) وقال تعالى : ﴿**فيها كتب قيمة**﴾(١٥٤) ، ﴿**وذلك دين القيمة**﴾(١٥٥) وقال تعالى : ﴿**.... دينا قيما ملة إبراهيم**﴾(١٥٦) قال الراغب : «والمثل والقيمة وردا كثيراً في السنة ، منها قول الرسول ﷺ في باب الربا : **لاتبيعوا الذهب بالذهب ... إلا مثلا بمثل ...**(١٥٧) قال الحافظ ابن حجر : «مثلا بمثل» وهو مصدر في موضع الحال ، أى الذهب يباع بالذهب موزوناً بموزون وقد ورد في بعض روايات هذا الحديث «سواء بسواء» مما يؤكد أن المثلية هنا لاتكتفي فيها بمجرد الشبه وإنما لابد فيها المماثلة في أغلب الوجوه بقدر ما يحقق التسوية بين المتماثلين .

وأما القيمة ومشتقاتها فقد وردت كثيراً فى السنة ، منها قوله ﷺ : «من أعتنق شقصاً له من عبد ... وكان له مايبلغ ثمنه بقيمة العدل فهو عتيق ...»(١٥٨) وفي بعض الروايات : «فان كان له مال قوم المملوك قيمة عدل»(١٥٩) وترجم البخارى لذلك باباً سماه : باب تقويم الأشياء بين الشركات بقيمة عدل(١٦٠) وقوله ﷺ :

«من قتل خطأ فديته من الإبل ثلاثون بنت مخاض، وثلاثون ابنة لبون، وثلاثون حقة، وعشرة بنى لبون» قال الراوي: «وكان رسول الله ﷺ يقومها على أهل القرى أربعمائة دينار، أو عدلها من الورق، ويقومها على أزمان الإبل إذا غلت رفع ثمنها، وإذا هانت نقص من ثمنها على نحو الزمان ماكان، فبلغ قيمتها على عهد رسول الله ﷺ مابين الأربعمائة دينار إلى ثمانمائة دينار، أو عدلها من الورق ثمانية آلاف درهم»(١٦١) وفي رواية أخرى عن ابن عباس عن النبى ﷺ جعل الدية اثنى عشر ألفاً(١٦٢). وروى مالك أن عمر قومها على أهل القرى فجعلها على أهل الذهب ألف دينار(١٦٣).

فهذه الأحاديث تدل على ملاحظة القيمة، وأن الدية لم تُنط بالنقود بل نيطت بالإبل، وجعلت النقود تبعا لها، وهذا يدعم نظرية جعل السلع هى المعيار للنقود، وليست العكس، وهذا لايعني فقدان النقود قيمتها، لأنها تكمن في كونها وسيلة سهلة للتداول ووسيطاً لإشباع الحاجات، وليس ثمة ضرورة في كونها المعيار لقيم الأشياء.

المثلى والقيمى في اصطلاح الفقهاء

تختلف نظرة الفقهاء إلى المثلى والقيمى في بعض أبواب الفقه عن بعضها الآخر، فمثلاً فالبقرة مثل للجمل في باب الحج بحيث تحل محله في كثير من الأحكام، وكذلك الإبل مثل للنعامة بحيث إذا قتلها المحرم يجب عليه مثلها، في حين أن الحيوانات جميعها ليست من باب المثليات في باب القرض، بل إن الذكر من نوع واحد ليس مثلاً للأنثى في باب البيع بل يعتبرهما جنسين مختلفين لاختلاف الغرض من كل واحد منهما، ومن هنا لابد أن يكون وراء هذا الاختلاف في المعنى دوافع، وأن يكون هناك معيار موضوعي مرن يتحكم فيه، وهذا مانبينه بإذن الله بعد أن نلقى بصيصاً من الضوء على أقوال الفقهاء في هذه المسائل:

ففي باب الحج نص القرآن الكريم على المثلية ﴿**ياأيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاءٌ مثلُ ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما** ...﴾(١٦٤).

فكما اختلف المفسرون في تفسير المثل ـ كما سبق ـ فكذلك اختلف الفقهاء في هذه المسألة:

فذهب جمهور الفقهاء منهم المالكية(١٦٥)، والشافعية(١٦٦)، والحنابلة(١٦٧)، والظاهرية(١٦٨)، إلى أن الجزاء في الصيد نظيره من النعم، فمثلاً في النعامة بدنة، وفي الظبى أو الضبع شاة، وهكذا على تفصيل وخلاف في بعضها(١٦٩).

وذهب الحنفية، إلى أن الواجب القيمة، ثم إن الجاني مخير بين أن يشترى بها هدياً، أو طعاماً، أو يصوم في مقابل

نصف كل صاع يوماً(١٧٠). فقد جعل الحنفية المعيار لهذه الأمور الثلاثة قيمة الصيد المقتول حال حياته .

وقد رأينا ــ فيما سبق ــ دفاع الجصاص عن وجهة نظر الحنفية هذه ، مبيناً أغلب أدلتهم ، ونذكر هنا بعض أدلة الجمهور ، يقول ابن قدامة : «فيحكمان فيه بأشبه الأشياء من النعم من حيث الخلقة لا من حيث القيمة بدليل أن قضاء الصحابة لم يكن بالمثل في القيمة» ، وقال أيضا : «فقال عمر وعثمان وعلى وزيد بن ثابت وابن عباس ، ومعاوية : «في النعامة» بدنة ... وحكم عمر وعلى في الظبى بشاة ، وإذا حكموا بذلك في الأزمنة المختلفة والبلدان المتفرقة دل ذلك على أنه ليس على وجه القيمة ، لأنه لو كان على وجه القيمة لاعتبروا صفة المتلف التي تختلف بها القيمة إما برؤية ، أو إخبار ، ولم ينقل عنهم السؤال عن ذلك حال الحكم ، ولأنهم حكموا في الحمام بشاه ، ولا يبلغ قيمة شاة في الغالب»(١٧١) .

وإننى لست بصدد ترجيح رأى على آخر ، وإنما لإثبات أن المراد بالمثل يختلف عن المراد به في باب القرض وغيره ، ولذلك يقول ابن قدامة : «وإذا ثبت هذا فليس المراد حقيقة المماثلة ، فإنها لا تتحقق بين النعم والصيد ، لكن أريدت المماثلة من حيث الصورة»(١٧٢)، ويقول ابن حزم : «فلا يخلو المثل من أن يكون من جميع الوجوه ، أو وجه واحد ، أو من أغلب الوجوه ، فوجدنا المماثلة من جميع الوجوه معدومة من العالم جملة ، لأن كل غيرين فليسا مثلين في تغايرهما ، فبطل هذا القسم ، ثم نظرنا في المماثلة من أقل الوجوه ، وهو وجه واحد فوجدنا كل ما في العالم لا تحاش شيئاً ، فهو يماثل كل ما في العالم من وجه ولابد وهو الخلق ... فبطل هذا القسم ، ولو استعمل لأجزأت العنز بدل الحمار الوحشى والنعامة ، لأنهما حيان مخلوقان وهذا مالايقول به أحد . فلم يبق إلا القسم الثالث وهو المماثلة من أغلب الوجوه وأظهرها»(١٧٣) .

وقد قال الحنفية في رد ذلك أنه لو كان المراد به المماثلة حتى في الخلقة فهل الحمام مماثل للشاه مع أنه قد حكم بذلك بعض الصحابة كما سبق ، يقول ابن رشد المالكي في معرض ذكره سبب الخلاف مشيراً إلى قوة وجهة نظر الحنفية : «لكل حجة من رأى أن الشبيه أقوى من جهة دلالة اللفظ أن انطلاق لفظ المثل على الشبيه في لسان العرب أظهر ، وأظهر منه على المثل في القيمة ، لكن لمن حمل ههنا المثل على القيمة دلائل حركته إلى اعتقاد ذلك :

أحدها : أن المثل ــ الذى هو العدل ــ هو منصوص عليه في الإطعام والصيام ، وأيضا فإن المثل إذا حمل ههنا على التعديل كان عاماً في جميع الصيد ، فإن من الصيد مالايكفي له شبيه ، وأيضا فإن المثل فيما لايوجد له شبيه هو التعديل ، وليس يوجد للحيوان المصيد في الحقيقة شبيه إلا من جنسه ، وقد نص أن المثل الواجب فيه هو من غير جنسه فوجب

أن يكون مثلا في التعديل والقيمة ، وأيضا فإن الحكم في الشبيه قد فرغ منه ، فأما الحكم بالتعديل فهو شيء يختلف باختلاف الأوقات ، ولذلك هو كل وقت يحتاج إلى الحكمين المنصوص عليهما ، وعلى هذا يأتي التقدير في الآية بمشابه فكأنه قال : ومن قتله منكم متعمداً فعليه قيمة ماقتل من النعم ، أو عدل القيمة طعاماً ، أو عدل ذلك صياماً (١٧٤) هذا من جانب ، والجانب الثاني أن الجمهور ولاسيما المالكية والشافعية والحنابلة رجعوا إلى القيمة في عدة حالات :

الحالة الأولى : إذا لم يوجد له مثل ، مثل الطيور ماعدا الحمام قال ابن خدامة : «وإن كان طائراً فداه بقيمته في موضعه»(١٧٥) ثم ذكر أن عمر قال لكعب : «ماجعلت على نفسك ؟ قال : درهمين . قال : اجعل ماجعلت على نفسك ، وقال عطاء في العصفور نصف درهم»(١٧٦).

الحالة الثانية : إذا كانت قيمة الصيد أكثر من قيمة لحمه ، مثل الماخض ـــ أى الحامل ـــ حيث ذهب الشافعي ، والقاضي من الحنابلة إلى أن ضمانه بالقيمة وقد عللوا ذلك بأن قيمته أكثر من قيمة لحمه(١٧٧). فهذا تراجع كبير لصالح الحنفية .

الحالة الثالثة : في حالة إرادة الجاني أن يُطعم ، أو يصوم ، فإن المرجع في ذلك قيمه الصيد وهذا ماعليه المالكية(١٧٨).

الحالة الرابعة : إذا فدى الصيد الذكر بالأنثى قال بعض الشافعية لايجوز ، وقال بعضهم : يجوز ، وقال بعضهم : إن أراد الذبح لم يجز ، لأن لحم الأنثى أقل ، ولحم الذكر أطيب وأكثر ، وإن أراد التقويم جاز ، لأن قيمة الأنثى أكثر ، وقد اشترط إمام الحرمين : في المثلية عدم نقصان اللحم والقيمة بحيث «إن كان واحد من هذين النقصين لم يجز بلا خلاف»(١٧٩) وتدل هذه النصوص على أهمية القيمة ومايحققها من العدالة ، كما تدل على أن معيار «المثلى ، والقيمى» معيار موضوعي مرن ، وليس معياراً شكلياً بحتاً .

وفي باب البيع ، يعتبر الذكر من نوع واحد ليس مثلاً للأنثى ، فلو قال : بعت لك هذا الكبش بكذا ، وقبله المشترى ثم تبين له أنه أنثى ثبت له الخيار لفوات الوصف ، في حين أنه لو باع عشرين كيلو من الحنطة وعينها ، ثم دفع إليها عشرين كيلو آخر من الحنطة نفسها صح العقد لأنها مثل لها(١٨٠)، وأكثر من ذلك أنهم اعتبروا الذكورة والأنوثة في الإنسان جنسين مختلفين فلو قال بعت لك هذا العبد فظهر أنه جارية بطل العقد ..

قالوا في تبرير ذلك : لاختلاف الجنس ، وقد اشتهرت هذه المسائل في الفقه الإسلامي بفوات الجنس ، أو الوصف المرغوب فيه(١٨١)، ولا يخفى أن المراد بالجنس هنا ليس الجنس المصطلح عليه عند المناطقة ، وإنما هو مصطلح خاص للفقهاء حيث إنهم يقصدون باتحاد الجنس بين شيئين اتحاد الأغراض بينهما وتقاربها ،

وباختلاف الجنس بينهما اختلاف الأغراض وتفاوتها ، فالمعيار في ذلك معيار موضوعي مرن يختلف من شيء إلى آخر دون النظر إلى ذاتية الشيئين وأصلهما ، فمثلاً أن الخل والدبس المصنوعين من العنب — على الرغم من كون أصلهما واحداً — يعتبران جنسين مختلفين باعتبار أن الغرض من الخل يختلف تماماً عن الغرض من الدبس(١٨٢).

وفي **باب الربا** تتحقق المثلية باتحاد الجنس في الموزون ، أو المكيل على تفصيل فيه (١٨٣).

وفي **باب الغصب** نصَّ الفقهاء على أن ماتتماثل أجزاؤه وتتقارب صفاته كالدراهم والدنانير والحبوب ونحوها ، ضمن بمثله بغير خلاف ، ثم إن الجمهور على أن المعيار في ذلك الكيل والوزن ، حيث إن مايكال ويوزن فعليه مثله ، وماسوى ذلك يكون بالقيمة ، وهناك تفاصيل داخل المذاهب لاتسع طبيعة البحث بالخوض فيها(١٨٤).

ومع وضع هذه القاعدة العامة لم يغفل الفقهاء عن القيمة حتى في المثليات مادام هناك داع لاعتبارها ، يقول ابن قدامة : «فظاهر هذا وجوب المثل في كل مكيل وموزون إلا أن يكون مما فيه صناعة كمعمول الحديد والنحاس والرصاص من الأواني والآلات ونحوها ، والحلى من الذهب والفضة وشبهه ، والمنسوج من الحرير والكتان والقطن والصوف والشعر المغزول من ذلك فإنه يضمن بقيمته ، لأن الصناعة تؤثر في قيمته وهى مختلفة ، فالقيمة فيه أحصر ، فأشبه غير المكيل والموزون ، وذكر القاضي أن النقرة(١٨٥) والسبيكة من الأثمان ... يضمن بقيمته ... فعلى هذا إن كان المضمون بقيمته من جنس الأثمان وجبت قيمته من غالب نقد البلد فإن كانت من غير جنسه وجبت بكل حال ، وإن كانت من جنسه فكانت موزونة وجبت قيمته ، وإن كانت أقل ، أو أكثر قوم بغير جنسه لئلا يؤدي إلى الربا ، وقال القاضي : «إن كانت فيه صناعة مباحة فزادت قيمته من أجلها جاز تقويمه بجنسه ، لأن ذلك قيمته ، والصناعة لها قيمة ...»(١٨٦) فمن هنا رأينا مدى تجاوز الفقهاء النواحي الشكلية ، ولاسيما القاضي أبو يعلي حيث ذهب إلى أن من أخذ عشرين مثقالاً من الذهب وكانت فيه صناعة تقدر بالقيمة ثم يُدفع مقابله من الذهب حتى زنو أدى ذلك إلى خمسة وعشرين مثقالاً من الذهب حيث إن هذه الخمسة في مقابل قيمة الصناعة .

ويقول الكاساني : «فالمغصوب إما أن يكون مما له مثل ، وأما أن يكون مما لا مثل له ، فإن كان مما له مثل كالمكيلات والموزونات ، والعدديات المتقاربة فعلى الغاصب مثله ... وإن كان مما لا مثل له من المزروعات والمعدودات المتفاوتة فعليه قيمته»(١٨٧).

وهكذا الأمر عند المالكية ، في ضمان المثلى بالمثلى ، والقيمى بالقيمة ، ولكنهم مع ذلك لم يغفلوا جانب القيمة حتى في المثليات مادام هناك داع

لاعتبارها ، يقول الخرشي : «والمعنى أن من الغصب من شخص نقرةً — وهي القطعة المذابة من الذهب أو الفضة فسبكها أو صاغها حلياً ، أو دراهم فإنه يقضي لصاحبها بمثلها صفة ووزنا ، ولا يقضي له بعينها حينئذ لدخول الصنعة فيها ، لأن القاعدة أن المثلي إذا دخلته صنعة فإنه يقضي فيه بالقيمة ، ويلحق بالمقومات ، ومثل الصياغة النحاس يضرب فلوساً فإنه يلزمه مثل النحاس ، لأن مطلق الصياغة مفيت»(١٨٨).

فهذا أكبر دليل على مدى رعاية القيمة ، ولا سيما في هذه المسألة التي يكون الغاصب فيها متعديا بالصنعة في المغصوب ، ومع ذلك يراعى الفقهاء قيمة الصنعة ، وماذلك إلا لتغير القيمة في الشيء المغصوب المملوك بعينه للمغصوب منه ، ومع ذلك لايرد .

وكذلك الأمر عند الشافعية قال الإمام الرافعي : «فإذا أتلف حلياً وزنه عشرة وقيمته عشرون فقد نقل أصحابنا العراقيون وجهين فيما يلزمه :
أحدهما : أنه يضمن العين بوزنها من جنسها ، والصنعة بقيمتها من غير جنسها سواءً كان ذلك نقد البلد ، أو لم يكن ، لأنا لو ضمنا الكل بالجنس لقابلنا عشرة بعشرين وذلك ربا .

وأصحهما عندهم أنه يضمن الجميع بنقد البلد وإن كان من جنسه ، ولايلزم الربا ، فإنه إنما جرى في العقود لا في الغرامات ، ولو كان هذا ربا لكان الوجه الأول أيضا ربا ، فإنه كما لا يقابل دينار بدينارين لا يقابل دينار بدينار ودرهم ...
وفيه وجهان آخران : أحدهما : أن العين تضمن بوزنها من جنسها ، والصفة بفقد البلد ، كما لو أتلف الصنعة وحدها بكسر الحلى يضمن بنقد البلد سواء كان من جنس الحلى ، أو من غير جنسه ، وهذا محكى في النهاية ...
والثاني : أنه يضمن الكل بغير جنسه تحرزاً من التفاضل ومن اختلاف الجنس في أحد الطرفين ، ويروى هذا عن أبي حنيفة . وأحسن ترتيب في المسألة ماذكره في التهذيب ، وهو أن صنعة الحلى متقومة وفي وزنه الاختلاف الذي سبق في التبر والسبيكة إن قلنا إنه مثلى فوجهان أحدهما : أنه يضمن الكل بغير جنسه كيلا يلزم الربا ، وأصحهما أنه يضمن الوزن بالمثل ، والصفة بنقد البلد سواء كان من جنسه ، أو من غير جنسه ، وإنه قلنا : إنه متقوم فيعتبر الكل بنقد البلد كيف كان(١٨٩) .

ومن هنا نرى مدى عناية الفقهاء بالقيمة دون النظر إلى مايترتب على ذلك مما ظاهره حصول الربا ، لأن الربا هى الزيادة بدون مقابل وهى لم تتحقق مادامت القيمة معتبرة .

ومن هذه المسائل نتبين لنا أن المعيار الحقيقي وراء المثلى والقيمى هو تحقيق العدالة والتوازن ورفع الحيف والظلم حتى تتحقق القاعدة العامة المقررة في القرآن الكريم ﴿**لاتظلمون ولاتظلمون**﴾(١٩٠) ،

ونجد ذلك بوضوح عند تعليلهم لهذه المسألة فقالوا : «فالمثل أقرب إليه من القيمة فيما تتماثل أجزاؤه ولا تتفاوت صفاته ، والقيمة في غيره أعدل وأقرب فكانت أولى»(١٩١) ولذلك لاحظوا القيمة في المثلى إذا لم يحقق هذا الغرض المنشود ، والعدالة المطلوبة .

المثلى والقيمى في القرض

والواقع أن المراد بالمثلى والقيمى في باب القرض لايختلف عن المراد بهما في باب الغصب من حيث المبدأ ، ولكن نذكر هنا بعض التعاريف الواردة لهما مع مناقشتها لنصل إلى التعريف المختار .

قال الكاساني : «فإن كان له مثل كالمكيلات والموزونات والعدديات المتقاربة فعلى الغاصب مثله ... والمثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ، فأما القيمة فمثل من حيث المعنى دون الصورة ... وإن كان مما لا مثل له من المزروعات والمعدودات المتفاوتة فعليه قيمته» ثم علل تقديم المثل على القيمة في المثليات بأن «الجبر بالمثل أكمل منه من القيمة فلا يعدل عن المثل إلى القيمة إلا عند التعذر»(١٩٢).

يفهم من هذا النص بوضوح أن المثل إنما يتحقق بتحقيق الصورة والقيمة ، وأنه أكمل من القيمة ، ومن هنا إذا كانت القيمة متفاوتة — كقاعدة عامة — فلا مثل مثل الفرس حيث ليس مثلاً لفرس آخر لاختلاف القيم وذكر السرخسي أن المراد بالمماثلة في النقدين المماثلة في الوزن(١٩٣).

ويقول الغزالي في الوسيط : «وأما المثل فواجب في كل ما هو من ذوات الأمثال ، وقيل في حده : إنه كل موزون ، أو مكيل» ثم اعترض على هذا التعريف وأنه غير سليم ، ثم قال : «والصحيح أنه الذى تتماثل أجزاؤه في القيمة والمنفعة من حيث الذات ، لا من حيث الصنعة»(١٩٤).

ويقول ابن قدامة : «ويجب رد المثل في المكيل والموزون ، لا نعلم فيه خلافاً ... ولأن المكيل والموزون يضمن في الغصب والاتلاف بمثله فكذا ههنا — أى في القرض — فأما غير المكيل والموزون ففيه وجهان :
أحدهما : يجب رد قيمته يوم القرض ، لأنه لا مثل له فيضمنه بقيمته كحال الإتلاف والغصب .

والثاني : يجب رد مثله ، لأن النبى ﷺ استسلف من رجل بكراً فرد مثله أى ناقة مثله وكانت أحسن منه — ثم أكد على «أن حقيقة المثل إنما توجد في المكيل والموزون ، فإن تعذر المثل فعليه قيمته يوم تعذر المثل ، لأن القيمة ثبتت في ذمته حينئذ ، وإذا قلنا : تجب القيمة وجبت حين القرض ، لأنها حينئذ ثبتت في ذمته»(١٩٥). ويقول ابن رشد : «فإنهم اتفقوا على أنه إذا كان مكيلاً أو موزوناً أن على الغاصب المثل ، أعنى مثل ما استهلك صفةً ووزناً ، واختلفوا في العروض فقال

مالك : لايقضي في العروض من الحيوان وغيره إلا بالقيمة ...»(196).

وقد أفاض الإمام الرافعي (ت ٦٢٣هـ) في مناقشة التعريفات الواردة في المثلي قائلاً : «وللأصحاب في ضبط المثلي عبارات :

أحدها : أن كل مقدر بكيل ، أو وزن فهو مثلي ، وتروى هذه العبارة عن أبي حنيفة ، وأحمد ، وتنسب إلى نص الشافعي (رحمهم الله) لقوله في المختصر : وماله كيل ، أو وزن فعليه مثل كيله ، أو وزنه .

والثانية : زاد بعضهم اشتراط جواز السلم فيه لأن المسلم فيه يثبت بالوصف في الذمة ، والضمان يشبعه ...

والثالثة: زاد القفال وآخرون اشتراط جواز بيع بعضه ببعض لتشابه الأصلين في قضية التقابل . واعترض على العبارات الثلاث بأن القماقم والملاعق والمغارف المتخذة من الصفر والنحاس موزونه ويجوز السلم فيها وبيع بعضها ببعض وليست مثلية ..(197). ولكن الرافعي علق على ذلك بأنه لايبعد على أصحاب هذه العبارات الثلاث أن يحكموا على هذه الأشياء بأنها مثلية ، وبالتالي يسقط الاعتراض .

والرابعة : نقل بعض شارحي المفتاح أن المثليات هى التي تنقسم بين الشريكين من غير حاجة إلى تقويم ، وقد اعترض الرافعي على هذا التعريف بأنه غير جامع وذلك لأن الأرض المتساوية الأجزاء تنقسم من غير تقويم مع أنها ليست مثلية .

والخامسة : قال العراقيون : المثلى مالا تختلف أجزاء النوع الواحد منه في القيمة ، وربما يقال : في الجرم والقيمة .

ويقرب من هذا التعريف قول من قال : المثليات هى التي تتشاكل في الخلقة ومعظم المنافع .

وقد اختار إمام الحرمين والغزالي تعريفاً قريباً من هذا أيضا وهو : «تساوى الأجزاء في المنفعة والقيمة فزاد النظر إلى المنفعة ، ولكن الغزالي كما رأينا زاد : «من حيث الذات» قصد به الاحتراز من الملاعق والمغارف وصنجات الميزان المتساوية ، فإن تساويهما جاء من حفظ التشابه في الصفة ، وإلا فالمصنوعات مختلفة في الغالب(198).

يقول الرافعي معلقاً على هذه التعاريف : «وإذا وقفت على هذه العبارات وبحثت عن الأظهر منها فاعلم أن الأولى منقوضة بالمعجونات ، والثالثة : المعتبرة بجواز بيع البعض بالبعض بعيدة عن اعتبار اكثر الأصحاب ، فإنهم أعرضوا عن هذا الشرط ... والرابعة : لادخل لها ، وأما الخامسة فإن أريد بالأجزاء فيها كل مايتركب منه الشيء فيلزم أن لاتكون الحبوب مثلية ، لأنها تتركب من القشور والألباب ، والقشر مع اللباب مثليان في القيمة والمنفعة ... وإن أريد الأجزاء التي يقع عليها الاسم في الجملة فيلزم أن لاتكون

الدراهم والدنانير مثلية لما يقع في الصحاح من اختلاف في الوزن وفي الاستدارة ، والاعوجاج ، وفي وضوح السكة وخفائها ، وذلك مايؤثر في المنفعة ، والقيمة ، والنظر إلى الجرم بعيد ، لأن الحبوب والتمور متماثلة ، ومعلوم أن نوعاً منها لايخلو من اختلاف الحبات في الصغر والكبر فإذن أظهر العبارات : الثانية ، لكن الأحسن أن يقال : المثلى كل مايحصره الكيل ، أو الوزن ويجوز السلم فيه ، ولا يقال : كل مكيل ، أو موزون ؛ لأن المفهوم منهما مايعتاد كيله ووزنه فيخرج منه الماء وهو مثلى على الأصح»[(١٩٩)] وقد ذكر الزيدية[(٢٠٠)] والإمامية[(٢٠١)] أن المماثلة لا تتحقق إلا في الموزون والمكيل .

ومما يدعم هذا الاتجاه أى جعل المعيار في المثلى هو مايكال ، أو يوزن — مارواه الدارقطني بسنده عن أنس بن مالك وعبادة أن النبى ﷺ قال : «ماوزن مثل بمثل إذا كان نوعاً واحداً ، وماكيل فمثل ذلك ...»[(٢٠٢)] ، حيث يدل إلى أن المثلية في نوع واحد إنما تتحقق في الأشياء الموزونة ، أو المكيلة ، أما غيرهما من المعدودات كالحيوان ونحوه فلا تتحقق المثلية فيه .

هل نقودنا الورقية مثلية ؟

أولاً : رأينا فيما سبق أن المراد بالمثلى والقيمى يختلف من باب فقهى إلى آخر ، فقد رأينا أن معنى المثلى في باب الحج يختلف عن معناه في باب الغصب أو القرض وهكذا مما يدفعنا التفكير فيه إلى أن الدافع وراء هذا التقسيم هو الوصول إلى معيار مرن ، وإلى أقرب شيء يحقق العدالة والتوازن بين الشيء المطلوب ، والشيء الذي ينبغي أن يرد بدله ، فهذا من باب ميزان الشيء بشبهه ونظيره (فقس الأمور بأشباهها) ولذلك صرحوا بأن «أقرب الشيء إلى الشيء الذي أتلف هو مثله إذا كان من المثليات ، أو قيمته إذا لم يكن له مثل» ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عند كلامه عن عوض المثل : «وهو أمر لابد منه في العدل الذى به تتم مصلحة الدنيا والآخرة فهو ركن من أركان الشريعة ... ومداره على القياس والاعتبار للشيء بمثله ، وهو نفس العدل ... وهو معنى القسط الذى أرسل الله له الرسل ...»[(٢٠٣)] .

بل إن ابن القيم جعل الوقوف عند التشابه الظاهري دون الغوص في الحقائق والعلل والمقاصد من الشبه الذى «لم يحكه الله سبحانه إلا عن المبطلين ... الذين لم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلة ولا دليلها ، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرد الشبه الجامع ... ، والقياس بالصورة المجردة عن العلة المقتضية للتساوي هو قياس فاسد ...»[(٢٠٤)] .

ويؤكد ذلك أن الفقهاء — على الرغم من وضع هذه القاعدة — قاموا باستثناءات كثيرة تكاد تكون قاعدة تنصب على أن كل مالايحقق هذه العدالة لاتطبق عليه هذه القاعدة قال السيوطي : «أعلم أن الأصل في المتلفات ضمان المثل بالمثل ، والمتقوم

القيمة وخرج عن ذلك صور في باب الغصب » .

احداها : المثلى الذى خرج مثله عن أن يكون له قيمة كمن غصب ، أو أتلف ماءً في مفازة ثم اجتمعا على شط نهر ، أو في بلد ، أو أتلف عليه الجمد في الصيف واجتمعا في الشتاء فليس للمتلف بدل المثل ، بل عليه قيمة المثل في مثل تلك المفازة أو في الصيف .

ثانيتها : الحلى أصح الأوجه : أنه يضمن مع صنعته بنقد البلد وإن كان من جنسه ، ولا يلزم من ذلك الربا ، لأنه يجري في العقود لا في الغرامات .

ثالثتها : الماشية إذا أتلفها المالك كلها بعد الحول وقبل إخراج الزكاة فإن الفقراء شركاؤه ، ويلزمه حيوان آخر ، لا قيمته — مع أن الحيوان من القيميات — جزم به الرافعي وغيره ، بخلاف مالو أتلفها أجنبي .

رابعتها : طم الأرض ، كما جزم به الرافعي .

خامستها : إذا هدم الحائط لزمه إعادته لاقيمته ، كما هو مقتضى كلام الرافعي وأجاب به النووي في فتاويه ، ونقله عن النص .

سادستها : اللحم فإنه يضمن بالقيمة كما صححه الرافعي وغيره في باب الأضحية مع أنه مثلي .

سابعتها : الفاكهة ، فإنها مثلية على ماالقتضاه تصحيحهم في الغصب . والأصح : أنها تضمن بالقيمة ... ، ثم ذكر السيوطي صوراً أخرى في أبواب أخرى ، ففي باب البيع إذا تخالفا وفسخ العقد وقد تلف المبيع أطلق الشيخان وجوب القيمة فيه فشمل المثلى وغيره ، وهو وجه صححه الماوردي ، وادعى الروياني الاتفاق عليه ... وفي باب القرض استثنى الماوردي من القاعدة العامة نحو الجوهر ، والحنطة المختلطة بالشعير إن جوزنا قرضهما ، فإنهما يضمنان بالقيمة ،

وصوبه السبكي ... ، وفي باب العارية : أطلق الشيخان وجوب القيمة فيها فشمل المتقوم والمثلى ، وصرح بذلك الشيخ في المهذب والماوردي ... ، وكذلك المستعار للرهن يضمن في وجه حكاه الرافعي عن أكثر الأصحاب بالقيمة ، وفي وجه وصححه جماعة ، وصوبه النووي في الروضه بما بيع به وهو كان أكثر من القيمة ، فيستثني ذلك من ضمان العارية بالقيمة ، وفي باب المصراة يكون البدل عن لبنها التمر — كما ورد في الحديث الصحيح —(٢٠٥) لامثله ولا قيمته(٢٠٦) كل هذه الاستثناءات وغيرها لتدل دلالة واضحة على أن محاولات الفقهاء في تحديد المثلى والقيمى ووضع معايير لهما كل ذلك للوصول إلى تحقيق العدالة والتوازن بين الحقين ، وإذا كان المطلوب في وضع هذه المعايير هو تحقيق العدالة ، فلا أعتقد أن من العدالة اعتبار الليرة اللبنانية اليوم — حيث يساوي دولار واحد ٢٧٤ ليرة في شهر ٩ /٨٧ — مثلا(٢٠٧) لليرة اللبنانية عام ١٩٧٠ — حيث تساوى اثنتان منها

دولاراً — ، ويدل على ذلك أقوالهم في كثير من الفروع الفقهية التي لها علاقة بالضمان والقيمة ، فقد كان رائدهم في ثمن المثل ، وأجرة المثل ، ومهر المثل ،

وقيم الأشياء هو تحقيق العدالة بكل الوسائل المتاحة ، ولذلك لاحظوا فيها الزمان والمكان والظروف والملابسات المحيطة بالشيء ، فعلى سبيل المثال ذكروا ثمن المثل في شراء الماء في التيمم ، وشراء الزاد ونحوه في الحج ، وفي بيع مال المحجور ، وغير ذلك ، فقالوا : إنه يختلف باختلاف المواضع ، قال السيوطي : «والتحقيق أنه راجع إلى الاختلاف في وقت اعتباره ، أو مكانه»(٢٠٦) ففي باب التيمم ذكرت ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه أجرة نقل الماء إلى الموضع الذى هذا المشترى فيه ، ويختلف ذلك ببعد المسافة وقربها .

الثاني : أنه قيمة مثله في ذلك الموضع في غالب الأوقات ، فإن الشربة الواحدة في وقت عزة الماء يرغب فيها بدنانير . فلو كلفناه شراءه بقيمته في الحال لحقته المشقة والحرج .

الثالث : أنه قيمة مثله في ذلك الموضع في تلك الحالة ، فإن ثمن المثل يعتبر حالة التقويم . وهذا هو الصحيح عند جمهور الأصحاب ، وبه قطع الدارمي وجماعة من العراقيين ونقله الامام عن الأكثرين . والتحقيق أن يوجب ذلك على المسافر ولكن يعتبر الزمان والمكان من غير انتهاء الأمر إلى سد الرمق(٢٠٨) .

وفي باب الحج جزم الأصحاب ، بأن ثمن المثل للزاد والماء هو القدر اللائق به في ذلك المكان والزمان ، وكذلك قالوا في الطعام والشراب حال المخمصة ، وفي باب البيع إذا تخالف المتبايعان وفسخ ، وكان المبيع تالفاً يرجع إلى قيمته ، وفي وقت اعتبارها أقوال أصحها يوم التلف ، والثاني : يوم القبض ، لأنه وقت دخول المبيع في ضمانه ، ومايعرض بعد ذلك من زيادة ، أو نقصان فهو في ملكه ، وثالثها : أكثر القيم من القبض إلى التلف ، لأن يده يد ضمان(٢٠٩) .

وأما اعتبار القيمة في المغصوب المتقوم فهو أقصى قيمة من الغصب إلى التلف بنقد البلد الذي تلف فيه(٢١٠) .

وقد ذكر الفقهاء كثيراً من الأمثلة للمثليات راعوا فيها القيمة أيضا منها :

١ — فمثلاً الماء مثلى ، ولكنه يستثنى من ضمانه بالمثل إذا غصبه شخص في المفازة فإنه يضمن بقيمته(٢١١) .

٢ — إذا أعوز المثل رجعنا إلى القيمة(٢١٢) .

٣ — إذ كسر انيه قيمتها عشرون ووزنها عشرة ، قال الغزالي في هذه المسألة : «ففيه وجهان أحدهما : أن الوزن يقابل بمثله والصفة بقيمتها من غير جنس الآنية ، وفيه وجه أن لا يبالي بالمقابلة بجنسه فيكون البعض في مقابلة الصفة ، كما لو أفرد الصفة بالاتلاف وقد رجح الرافعي هذا الوجه الأخير ، ومعنى ذلك يجوز أن يأخذ

عشرين مثقالاً في مقابلة ماوزنه عشره مادام فيه صنعة .

هذا بالنسبة في ضمان المتلفات وهذا محل اتفاق . أما في البيع فلم يجوزوه إلا مانقل عن مالك وماروى عن معاوية أنه يجوز بيع مضروب بقيمته من جنسه ، كحلي وزنه مائة يشتريه بمائة وعشرة ، وتكون الزيادة في الصنعة ، وهى الصياغة ، وقال الأوزاعي كان أهل الشام يجوزون ذلك فنهاهم عمر (٢١٣). وكذلك اعتبر ابن تيمية وابن القيم المصوغ كالحلى يراعى فيه القيمة .

٤ ــ يقول الشوكاني : «فإذا تلفت كان المالك مخيراً بين أخذ مثلها ، أو قيمتها يوم الغصب على وجه يرضى به من غير فرق بين مثلى وقيمى ، ولكن إرجاع المثلى من أعلى أنواع الجنس ، وقيمة القيمى على هذا الاصطلاح أقرب إلى دفع التشاجر ، وأقطع لمادة النزاع» (٢١٤).

ولم يغفل الفقهاء حتى في الذهب والفضة الوزن حتى في حالة كونهما نقدين ، فقد روى حرب قال : قلت لأحمد : دفعت ديناراً كوفياً ودرهماً وأخذت ديناراً شامياً وزنهما سواء لكن الكوفي أوضع ؟ قال : لايجوز إلا أن ينقص الدينار فيعطيه بحسابه فضة (٢١٥) فما يجري فيه الربا اعتبرت المماثلة فيه في المكيل كيلاً ، وفي الموزون وزناً (٢١٦) وقد أخذوا ذلك من الحديث الصحيح الذي رواه مسلم بسنده أن رسول الله ﷺ قال : «الذهب بالذهب وزنا بوزن» (٢١٧).

كما لم يغفلوا عن القيمة حتى في بعض صور بيع الدراهم بالدينار حيث اعتبر بعضهم النقص في القيمة عيباً يمنع الرد ، يقول الفتيه الحنبلي الخرقي : «وإذا اشترى ذهباً بورق عيناً بعين فوجد أحدهما فيما اشتراه عيباً فله الخيار بين أن يرد ، أو يقبل إذا كان بصرف يومه ...» وعلق ابن قدامة على قوله «إذا كان بصرف يومه» قائلا : «يعني : الرد جائز مالم ينقص قيمة ماأخذه من النقد عن قيمته يوم اصطرفا ، فإن نقصت قيمته كأن أخذ عشرة ــ أى من الدراهم ــ بدينار فصارت أحد عشر بدينار فظاهر كلام أحمد والخرقى : أنه لايملك الرد ، لأن المبيع تعيب في يده لنقص قيمته» ثم إن ابن خدامة سلم بأن نقص القيمة عيب وإن كان لايمنع ذلك من الرد لوجود العيب القديم في نظره ولكنه يجب عليه في حالة الرد أرس العيب الحادث عنده ، وأخذ الثمن (٢١٨).

وقد أخذوا ذلك من حديث ابن عمر حيث قال الرسول الله ﷺ : «رويدك أسألك : إنى أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير واخذ الدراهم ، وأبيع بالدراهيم وأخذ الدنانير ، آخذ هذه من هذه ، وأعطى هذه من هذه ؟ فقال رسول الله ﷺ : «لابأس أن تأخذها بسعر يومها مالم تفترقا وبينكما شيء» (٢١٩).

وذكر ابن نجيم الحنفي أمثلة كثيرة روعيت فيها القيمة في هذا الباب منها : إذا وجب الرجوع بنقصان العيب عند تعذر رده كيف يرجع به ؟ قال فاضيخان :

وطريق معرفة النقصان أن يقوَّم صحيحاً لاعيب فيه ويقوم به العيب ...

ومنها : المغصوب المثلى إذا انقطع قال أبو حنيفة (رحمه الله) تعتبر قيمته يوم الخصومة ، وقال أبو يوسف (رحمه الله) : يوم الغصب وقال محمد (رحمه الله) يوم الانقطاع .

ومنها المتلف بلا غصب تعتبر قيمته يوم التلف ولا خلاف فيه ، ومنها المقبوض بعقد فاسد تعتبر قيمته يوم القبض .

ومنها الرهن إذا هلك بالأقل من قيمته ومن الدين فالمعتبر قيمته يوم الهلاك . ومنها قيمة اللقطة إذا تصدق بها ، أو انتفع بها بعد التعريف ولم يجد مالكها فالمعتبر فيها يوم التصدق (٢٢٠).

ويقول ابن القيم : «إن جميع المتلفات تضمن بالجنس بحسب الإمكان مع مراعاة القيمة ، حتى الحيوان فإنه إذا اقترضه ردّ مثله كما اقترض النبى ﷺ بكراً وردّ خيراً منه ... وهذا أحد القولين في مذهب أحمد وغيره ، وقصة داود وسليمان (عليهما السلام) من هذا الباب ، فإذا الماشية كانت قد أتلفت حرث القوم فقضى داود بالغنم لأصحاب الحرث كأنهم ضمنهم بالقيمة وأما سليمان فحكم بأن أصحاب الماشية يقومون على الحرث حتى يعود كما كان ، فضمنهم إياه بالمثل ، وأعطاهم الماشية يأخذون منفعتها عوضاً عن المنفعة التي فاتت من غلة الحرث إلى أن يعود ، وبذلك أفتى الزهرى لعمر بن عبد العزيز فيمن أتلف له شجر فقال الزهرى : يغرسه حتى يعود كما كان ، وقال ربيعة وأبو الزناد : عليه القيمة ، ثم قال بأن القاعدة في المثلى هو المساواه في الجنس ، والصفة ، والمالية ، والمقصود والانتفاع ، ولذلك فما كان أقرب إلى المماثلة فهو أولى بالصواب (٢٢١) ومن هنا لنا الحق أن نتساءل : هل النقود الورقية هذه السنة تشبه النقود الورقية الصادرة قبل عشرين سنة ؟! ويقول ابن حجر عند تعليقه على القول برد المثل في القيمى عند من يقوم به: «ومن لازم اعتبار المثل الصوري : اعتبار مافيه من المعاني التي تزيد بها القيمة» (٢٢٢).

ثانياً : أن جمهور الفقهاء عرفوا المثلى في أبواب القرض والغصب والإتلاف بما هو مكيل أو موزون ، وجعلوا الكيل ، أو الميزان معياراً له ، فعلى ضوء ذلك لايدخل فيه النقود الورقية فتكون من القيميات التي يلاحظ فيها عند الحقوق والالتزامات قيمتها .

وأما على ضوء تعريف إمام الحرمين والغزالي الذى جعل تساوي الأجزاء من حيث القيمة والمنفعة معياراً للمثلى فلا تدخل فيه النقود الورقية ، فالليرة اللبنانية الآن هل تساوي الليرة اللبنانية قبل خمس عشرة سنة وكذلك الأمر بالنسبة لتعريف الكاساني الذى أضاف إلى المكيل والموزون : المعدود الذى لا اختلاف بين أحاده ، وذلك لأن النقود الورقية يوجد بينها اختلاف بيِّن بيْن آحاده ، وذلك لأن النظر إلى النقد الورقي ليس باعتبار شكله

ورسمه وإنما باعتبار قيمته الشرائية ، فالنقود الورقية ليس فيها نفع ذاتي فلا تُؤكل ولا تشرب ، ولا تلبس ، وإنما باعتبار مايشتري به .

وقد رأينا المحققين رجحوا تعريف المثلى بما هو مكيل أو موزون ، وشاهدنا دفاع الإمام الجليل الرافعي وغيره عنه ، ويقول ابن قدامة : «وإنما تجب المماثلة في المعيار الشرعي وهو الكيل والوزن ...» (٢٢٣) ويقول صاحب المطالب : «ويجب على المقترض رد قيمة غير المكيل والموزون يوم القبض» (٢٢٤) ويقول العلامة البابوتي : «إن المكيلات والموزونات كلها من ذوات الأمثال دون القيم» (٢٢٥).

فعلى ضوء هذا التعريف للمثلى لاتدخل النقود الورقيه فيه فتكون من القيميات التي تلاحظ فيها القيمة كقاعدة عامة .

ومن هذا العرض يمكن القول بأن للفقهاء في باب القروض والغصب معيارين : معياراً ذاتيا وهو رعاية الكيل ، أو الوزن ، ومعياراً موضوعياً مرنا وهو تساوي الأجزاء مع رعاية القيمة والمنفعة ، وهذا مااختاره إمام الحرمين والغزالي وغيرهما ، وهو الذى يظهر رجحانه إذ أن الوقوف عند الناحية الشكلية دون رعاية الجوهر والغاية والمقاصد لايتفق مع هذه الشريعة التي نزلت لتحقيق العدالة في كل الأمور ، ولذلك جعل الماوردي وغيره تساوي القيم بين شيئين معياراً لتحقق المثلية فيهما فقال : «فإن التماثل بالقدر غير أن القيمة يعرف بها تماثل القدر وتفاضله» وقد ذكر ابن همام أن المماثلة الحقيقية المطلوبة تتحقق إلا باعتبار الصورة والمعنى ، والمعيار يسوى الذات أى الصورة ، والجنسية تسوى المعنى(٢٢٦).

ثالثاً : إن قضية المثلى والقيمى واعتبار ماهو مثلى ، أو قيمى ليست من الأمور المنصوصة عليها في الشرع بحيث لايمكن تجاوزها ، وإنما كان الغرض منها هو محاولة التقريب والتبسيط والتقعيد الفقهي ، والرائد فيها هو تحقيق العدالة ، ولذلك قالوا في تعليلهم لوجوب رد المثل في المثلى أن المثل هو أقرب الأشياء إليه ، وقالوا في رد القيمى في القيمي : أنه نظراً لتفاوت أفراده بمنع رد المثل فيه ، ولذلك تجب قيمته ، ومن هنا إذا ردّ المقرض في القيميات شيئا أحسن مما أخذه يجوز استناداً إلى ما فعله رسول الله ﷺ حيث استسلف من رجل جملاً بكراً فأمر أن يعطيه رباعياً وقال : «فإن خياركم أحسنكم قضاء» (٢٢٧).

وقد أكد الامام الشوكاني ذلك وبين بأن قاعدة المثلى والقيمى قاعدة مرنة جداً ، وأنها ليست منصوصة فقال : «قوله : «وفي تالف المثلى مثله إلخ» أقول : «اطلاقهم على الشيء الذى تساوت أجزاؤه أنه مثلى ، وعلى مااختلفت أجزاؤه أنه قيمى هو مجرد اصطلاح لهم ، ثم وقوع القطع والبت منهم بأن المثلى يضمن بمثله ، والقيمى بقيمته هو أيضا مجرد رأى عملوا

عليه ، وإلا فقد ثبت عن الشارع أنه يضمن المثلى بقيمته»(٢٢٨).

ولو استقرينا فروع الشريعة وكلياتها ومبادئها ووسائلها لوجدناها قائمة على العدل قال تعالى : ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط** ... ﴾(٢٢٩) وقال تعالى : ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان** ... ﴾(٢٣٠) وقال : ﴿ **وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** ﴾(٢٣١) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة على ذلك .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «والأصل في العقود جميعها هو العدل ؛ فإنه بعثت به الرسل ، وأنزلت الكتب ... والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم ، وعن الميسر لما فيه من الظلم»(٢٣٢)

هل النقود الورقية مثل الدراهم والدنانير في كل الأحكام ؟

هذا هو السؤال الذى يفرض نفسه علينا ، والجواب عنه بالسلب ، أو بالإيجاب ، أو بالتفصيل يكون هو الأساس في أىّ حل يُراد .

فقد ذهب أكثر العلماء الذين عاصروا مولد النقود الورقية إلى أنها ليست مثل النقود الذهبية والفضية على الإطلاق ، بل ذهب بعضهم إلى نفى نقديتها وماليتها ، ورتبوا عليها عدم وجوب الزكاة فيها ، وعدم جريان الربا فيها . فقد جاء في فتح العلي لمالك : «ماقولكم في الكاغذ الذى فيه ختم السلطان ويتعامل به كالدراهم والدنانير هل يزكي زكاة العين أو العرض أو لا زكاة فيه ؟

فأجبتُ بما نصُّه : ... لا زكاة فيه لانحصارها في النعم وأضاف مخصوصة من الحبوب والثمار ، والذهب والفضة ، ومنهما قيمة عرض المدير وثمن عرض المحتكر ، والمذكور ليس داخلاً في شيء منها ، ويقرب لك ذلك أن الفلوس النحاس المختومة بختم السلطان المتعامل بها لازكاة في عينها لخروجها عن ذلك(٢٣٣)، يقول الأستاذ الدكتور القرضاوي : «لم تعرف النقود الورقية إلا في العصر الحاضر ، فلا نطمع أن يكون لعلماء السلف فيها حكم ، وكل ماهنالك أن كثيراً من علماء العصر يحاولون أن يجعلوا فتواهم تخريجاً على أقوال السابقين فمنهم من نظر إلى هذه النقود نظرة فيها كثير من الحرفية والظاهرية ، فلم ير هذه نقوداً لأن النقود الشرعية إنما هى الذهب والفضة ، وإذا لا زكاة فيها وبهذا أفتى الشيخ عليش ... وبعض الشافعية ... »(٢٣٤).

وقد أسند كتاب الفقه على المذاهب الأربعة إلى الحنابلة عدم وجوب الزكاة في الورق النقدي إلا إذا صرف ذهباً ، أو فضة ، ووجدت فيه شروط الزكاة السابقة(٢٣٥). وهذا الإسناد غير مقبول لأن النقد الورقي لم يكن موجوداً في زمن أحمد ولا أصحابه فكيف تسنى له أن يسند إليهم هذا القول ؟

وكذلك أفتى كثير من علماء الهند في القرن السابق بعدم وجوب الزكاة فيها، وعدم أداء الزكاة بها، وعدم جواز شراء الذهب والفضة بها[٢٣٦].

وبعكس هذا الاتجاه ذهب علماء معاصرون كثيرون إلى وجوب الزكاة فيها، منهم العلامة أحمد الساعاتي صاحب ترتيب مسند أحمد وشرحه، حيث قال: «فالذى أراه حقا وأدين الله عليه أن حكم الورق المالي كحكم النقدين في الزكاة سواء بسواء، لأنه يتعامل به كالنقدين تماماً ...»[٢٣٧] وأفتى بمثله العلامة الشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي حيث قال: «فتحصل أن الأوراق المالية يصح أن نزكى باعتبارات أربعة ...»[٢٣٨] وكذلك أفتى بمثله بعض علماء الهند مثل مولانا الشيخ فتح محمد اللكنوى صاحب عطر الهداية، وذكر المفتى سعيد أحمد اللكنوى في كتابه أن الإمام عبد الحيّ اللكنوى كان يوافق تلميذه الشيخ فتح محمد في هذه المسألة[٢٣٩].

والراجح أن هذا الخلاف لفظي وليس خلافاً معنوياً، ولاخلافاً قائماً على الحجة والبرهان وإنما هو خلاف عصر وأوان، فالأوائل بنوا أقوالهم في عدم وجوب الزكاة فيها على أساس أنها كانت سندات لديون، والآخرون نظروا إليها باعتبارها أصبحت أثمانا بالعرف وكلا الرأيين صحيح فالأوراق النقدية كانت في بدايتها سندات فقد جاء في دائرة المعارف البريطانية: «إن البنكنوت كان ظهوره قبل الشيكات المصرفية، ويمكن اعتباره كسند عند الدائن لدين له على البنك، وأن حقوق هذه الورقة تنتقل إلى آخر عند تسلمها فحينئذٍ يكون حاملها دائناً للبنك بطريقة تلقائية ...»[٢٤٠].

وأما الآن بل ومنذ فترة ليست وجيزة لم يعد لها هذا التكييف بل هى تطورت وأصبحت عملة قانونية ومنحت الحكومات البنوك الشخصية من إصدارها وحينئذٍ تختلف حقيقتها عن السندات المالية الأخرى في أمور كثيرة[٢٤١].

وكذلك في مسألة الربا حيث لاينبغي تكييف مسألة النقود الورقية الآن على أنها ما دامت لا تتحقق فيها علة الربا عند بعض العلماء يجوز فيها الربا قياساً على قول من أجاز الربا في الفلوس، وذلك لأن هؤلاء لما قالوا في الفلوس قالوا فيها باعتبار كونها سلعة، ولاسيما أنها لم تكن النقد السائد، بل كانت المساعدة، أما لو شاهدوا غلبتها وأصبحت العملة الوحيدة فلا أعتقد أن أحداً منهم يقول بهذا القول، ولذلك نرى مشايخ ماوراء النهر حرموا التفاضل في العدالي والغطارفة — نوعان من النقود الفضية التي كانت نسبة النحاس فيهما أكثر من الفضة — مع أن علماء المذهب الحنفي القدامى أجازوا التفاضل وزناً وعدداً في الدراهم والدنانير المغشوشة قال المرغيناني وإن كان الغالب عليهما الغش فليسا في حكم الدراهم والدنانير، وإن بيعت بجنسها متفاضلا جازا ... ثم قال: «ومشايخنا (رحمهم الله) لم يفتوا بجواز

ذلك في العدالي والغطارفة ، لأنها أعز الأموال في ديارنا ، فلو أبيح التفاضل فيه ينفتح باب الربا ، ثم إن كانت تروج بالوزن فالتبايع والاستقراض فيها بالوزن ، وإن كانت تروج بالعد فبالعد ... »(٢٤٢).

ولكن مع رواج النقود المغشوشة وقبولها وكونها من أعز الأموال لم يعط الحنفية كل أحكام الدراهم والدنانير الخالصة ، يقول المرغيناني : «ثم هي مادامت تروج تكون أثماناً لاتتعين بالتعيين ، وإذا كانت لا تروج فهي سلعة تتعين بالتعيين ، وإذا كانت يتقبلها البعض دون البعض فهي كالزيوف لايتعلق العقد بعينها بل بجنسها زيوفاً إن كان البائع يعلم بحالها لتحقق الرضا منه ، وبجنسها من الجياد إن كان لايعلم لعدم الرضا منه»(٢٤٣)، ثم قال موضحاً المزيد من الفرق بينها وبين الجياد : «وإذا اشترى بها سلعة فكسدت وترك الناس المعاملة بها بطل البيع عند أبي حنيفة ، وقال أبو يوسف : عليه قيمتها يوم البيع ، وقال محمد : قيمتها آخر ما تعامل الناس بها ، لهما أن العقد صح إلا أنه تعذر التسليم بالكساد وأنه لايوجب الفساد ... وإذا بقي العقد وجبت القيمة لكن عند أبي يوسف وقت البيع لأنه مضمون به ، وعن محمد يوم الانقطاع ، لأنه أوان الانتقال إلى القيمة ، ولأبي حنيفة أن الثمن يهلك بالكساد ، لأن الثمنية بالاصطلاح ، ومابقي ، فيبقى بيعا بلا ثمن فيبطل ، وإذا بطل البيع يجب رد المبيع إن كان قائماً وقيمته إن كان هالكا كما في البيع الفاسد» ونقل ابن الهمام عن صاحب الذخيرة أن الفتوى على قول أبي يوسف(٢٤٤).

وبعد هذا العرض يمكننا أن نأتي إلى ذكر الفروق الجوهرية بين النقود الورقية والنقود المعدنية والذاتية بإيجاز .

الفرق الأول : أن الذهب والفضة نقدان ذاتيان ضامنان للقيمة في حد ذاتهما ، في حين أن العملة الورقية نقد حسب العرف والاصطلاح اكتسبت قوتها في بدايتها من غطائها الذهبي أو الفضي ، والآن تكسبها من قوة الدولة وضمانها لها .

ولذلك ليس بوسع أي أحد ــ فرداً أو دولة ــ أن يلغي قيمة النقود المعدنية ، حتى لو ألغيت نقديتها ستظل قيمتها باقية كسلعة ، أما النقود الورقية فتستطيع كل دولة أن تلغيها ، أو تنقص من قيمتها ، وإذا ألغيت فلا يبقى لها أية قيمة .

ولاشك أن قيمة النقود الورقية في قوتها الشرائيه ، وقدرتها على أن يشتري بها الحاجات الأساسية وغيرها ، وذلك لأن النقود الورقية ليست مما تؤكد ولا تلبس ، ولا يتحلى بها ، على عكس السلع ، والنقود الذهبية والفضية .

الفرق الثاني : أن النقود الذاتية لاينسى مع نقديتهما وزنهما باعتبار أن زيادة الوزن تدل بلاشك على زيادة القيمة ، وقد أشار إلى ذلك الحديث الصحيح «وزنا بوزن»(٢٤٥) ويترتب على ذلك أمران :

الأمر الأول : عدم جواز الزيادة بين تبر الذهب ونقده ، بل وبين الدنانير بعضها ببعض إذا كان في أحدها زيادة على الآخر ، يقول الشافعي : «... أرأيت الذهب والفضة مضروبين دنانير ، أو دراهم .. لايحل الفضل في واحد منهما على صاحبه لاذهب بدنانير ، ولافضة بدراهم إلا مثلاً بمثل وزنا بوزن ، وماضرب منهما ومالم يضرب سواء لايختلف ، ... الربا في مضروبه وغير مضروبه سواء» . فقد نظر الشافعي إلى النقود من حيث أصلها فما دام موزوناً فيراعى فيه الوزن ، وهكذا ،

ولذلك فما كان غير موزون أو مكيل ولا ربا فيه عنده فيكون حينها يصبح ثمنا بالعرف يلاحظ فيه أصله ، يقول الشافعي : «وإنما أنظر في التبر إلى أصله ، وأصل النحاس لاربا فيه» . ومادام يلاحظ في النقود الذهبية والفضية أصلها من حيث الوزن ولذلك يوجد الربا في مضروبه وغير مضروبه ، ومن هنا «فكيف يجوز أن يجعل مضروب الفلوس مخالفاً غير مضروبها ؟»(٢٤٦) وإلى اعتبار الوزنية في الذهب والفضة تبرها ونقدهما ذهب الحنفية(٢٤٧) والمالكية(٢٤٨) ،

والحنابلة(٢٤٩) وغيرهم قال ابن رشد : «وأجمع الجمهور على أن مسكوكه وتبره ومصوغه سواء في منع بيع بعضه ببعض متفاضلاً لعموم الأحاديث المتقدمة في ذلك إلا معاوية فإنه كان يجيز التفاضل بين التبر والمصوغ لمكان زيادة الصياغة ، وإلا ماروى عن مالك أنه سئل عن الرجل يأتي دار الضرب بورقه فيعطيهم أجرة الضرب ويأخذ منهم دنانير ودراهم وزن ورقه ، أو دراهمه ؟ فقال : إذا كان ذلك لضرورة خروج الرفقه ونحو ذلك فأرجو أن لايكون به بأس ، وبه قال ابن القاسم من أصحابه ، وأنكر ابن وهب من أصحابه»(٢٥٠) قال ابن قدامه : «فإذا باع ديناراً بدينار كذلك وافترقا فوجد أحدهما ماقبضه ناقصاً بطل الصرف ، لأنهما تبايعا ذهب بذهب متفاضلاً»(٢٥١) قال ابن عابدين : «فإذا استقرض مائة دينار من نوع فلابد أن يوفى بدلها مائة من نوعها الموافق لها فى الوزن ، أو يوفى بدلها وزنا لا عدداً»(٢٥٢) .

الأمر الثاني : جواز بيع دينار ذهبي زائد بدينار ناقص ، وزيادة بقدر النقصان ، وبالعكس فقد روى الحافظ ابن أبي شيبة وعبد الرزاق بسندهما عن الحكم أن في الدينار الشامي بالدينار الكوفي وفضل الشامي فضة قال : لابأس به ، ورويا مثله عن مجاهد ، وروى عبد الرزاق بسنده عن مجاهد : في الرجل يبيع الفضة بالفضة بينهما فضل ؟ قال : «يأخذ بفضله ذهباً ، وروى مثله ابن أبي شيبة عن طاوس والنخعي»(٢٥٣) .

ولاشك أن النقود الورقية لا يلاحظ فيها الوزن قاطبة حتى تكون مثل الذهب والفضة في جميع الأحكام ، ومن هنا قال الشافعي : «الذهب والفضة بائنان من كل شيء لايقاس عليهما غيرهما»(٢٥٤)

الفرق الثالث : أن النقود الذاتية كالدراهم والدنانير حتى لو ألغيت نقديتها بقيت مثليتها على عكس النقـود الاصطلاحية كالفلوس عند من يقول بها حيث لو كسدت تصبح سلعة متقومة عند الكثيرين ، أما الدراهم والدنانير حتى لو كسدتا وألغيت نقديتهما بقيتا مثليتين .

بل إن الفلوس والدراهم والدنانير المغشوشتين أحسن حالاً من النقد الورقي إذ أنها باعتبار أصولها وامكانية الانتفاع من موادها كسلعة تحمل قيمة . أما النقود الورقية فلا تحمل أية قيمة ، إذ أنها لم تعد صالحة للإنتفاع بها حتى للكتابة عليها بعدما كتبت عليها من كتابات خاصة بالدولة التي أصدرتها ، ولذلك يقول الاقتصاديون : إن هذه الأوراق جعلتها الدولة أثماناً عرفية، وألزمت الناس بقبولها في اقتضاء ديونهم ، ولكن الأثمان المسكوكة سابقاً حتى «النقود الرمزية منها كانت في أنفسها أموالاً لها قيمة يعتد بها ، ولم يكن تقويمها موقوفاً على إعلان الحكومة ، ولا يجعلها أثماناً رمزية ، فإنها كانت تصنع تارة من الذهب والفضة ، ومرة من الصفر ، وأخرى من النحاس ، أو الحديد مما هي أموال في أنفسها ، ولذا لو أبطلت الحكومة ثمنيتها بقي تقومها من حيث موادها ، وأما هذه الأوراق فليست أموالاً في أنفسها ، وإنما جاء فيها التقوم من قبل الحكومة ، ولو أبطلت الحكومة ثمنيتها بطل تقومها»(٢٥٥) اذن فما المانع إذا قامت الحكومة بخفض قيمتها أن نلاحظ هذه القيمة بقدرها في الحقوق والالتزامات الآجلة ؟

يقول الأستاذ جيوفري : «إن الورق النقدي الآن ليس إلا قطعة من الكاغذ ، ليس لها قيمة ذاتية ، ولو قدمت إلى البنك البريطاني لافتكاكها فإن البنك لايستطيع الوفاء بوعده إلا بإعطاء عملة رمزية أخرى ، أو ورق نقدي آخر»(٢٥٦) وحاصل ذلك أن هذا الوعد المكتوب لايعبر إلا عن ضمان الحكومة لحامله بأنه مستعد للوفاء بوعده ، ولكن ليس بذهب ولا فضة ، بل بورق آخر يساويه في القيمة .

وقد أشار ابن عابدين إلى أن العملة الذاتية الخالصة تكتسب قوتها من ذاتيتها ولذلك لا يتحكم فيها الناس ــ كقاعدة عامة ــ على عكس النقود الاصطلاحية حيث يقول : «فإنه ــ اى الغلاء والرخص ــ إنما يظهر إذا كانت ــ أى الدراهم والدنانير ــ غالبة الغش تقوّم بغيرها»(٢٥٧) .

الفرق الرابع : أن علماءنا المعاصرين متفقون على أن نقودنا الورقية تقوم بالذهب ، أو الفضة ، أو غيرهما لمعرفة نصاب الزكاة فيها ، ولذلك فنقد كل بلد يقوم فإذا بلغ مالدى الإنسان مقداراً يصل إلى قيمة عشرين مثقالاً من الذهب ، أو مائتى درهم من الفضة تجب الزكاة إذا جال عليه الحول ، بل أكثر من ذلك رجح فضيلة الأستاذ القرضاوي ربط نصاب النقود الورقية بالسلع الأساسية التي نص

على نصابها فقال : «وبناء على هذا البحث نستطيع أن نضع معياراً ثابتاً للنصاب النقدي يلجأ إليه عند تغير القوة الشرائية للنقود تغيراً فاحشاً يجحف بأرباب المال أو بالفقراء ، وهذا المعيار هو مايوازي متوسط نصف قيمة خمس من الإبل ، أو أربعين من الغنم في أوسط البلاد وأعدلها» (٢٥٨) .

الفرق الخامس : أن المعاصرين جميعاً متفقون على أن نقودنا الورقية مختلفة باختلاف الدول التي تصدرها ، ولذلك لايجري الربا بين ريال قطري وبين ريال سعودي ، مع أن كلا منهما ريال ، وبينهما شبه شكلي ، فيجوز بيع ريال سعودي بريال وزيادة كما هو المعهود ، ولو رد الدين به بدل الريال القطري تحسب هذه الزيادة فما السبب في ذلك ؟

لا جواب على ذلك إلا اعتبار القيمة للريالين ، ولذلك فهى ليست ثابتة ، فقد يزداد سعر أحدهما دون الآخر وبالعكس ، فلا اعتبار للاسم ولا للشكل ولا للوزن والعدد ، وإنما للقيمة ، في حين لو كانت العملة ذهبية لما اختلفت باختلاف دولة الإصدار .

الفرق السادس : أن أكثر العملات ــ إن لم يكن جميعها ــ قد كتب عليها عبارة : «ورقة نقدية مضمونة القيمة بموجب القانون» حتى إذا لم يكتب عليها هذه العبارة فهذه هى واقعها ، فقيمتها في قوتها الشرائية ، فإذا كان الأمر كذلك فلماذا ننكر هذا الواقع لأجل شكل ماأنزل الله به من سلطان ؟ ولا أحد يدعى أن الذهب ، أو الفضة حينما يضرب يحتاج إلى هذه العبارة ، أو هذا الضمان .

الفرق السابع : إن النقود الورقية في واقعها الذي ظهرت فيه كانت عبارة عن صكوك تعبر عن الرصيد الذي كانت تمثله ، ثم وضع لها غطاء ذهبي فكانت قيمتها باعتبار هذا الغطاء ، ثم لما ألغى هذا الغطاء أصبحت موارد الدولة وقوتها الاقتصادية والسياسية والعسكرية ، وقوة ضمانها من قبلها هى الغطاء ، ولذلك تتقلب هبوطاً وارتفاعاً حسب التقلبات التي تقع على الدولة المصدرة لها والضامنة لها ، فهذا يعني بكل بساطة رعاية قيمتها وقدرتها الشرائية ، ولذلك تتغير قيمة الليرة اللبنانية الآن وهى متقلبة ومتغيرة ، وأن النقود أنفسها تتأثر بها فلابد إذن القول بأن الليرة اللبنانية اليوم التي يُمثلها غطاء ضعيف مهزوز غير الليرة التي كان يمثلها غطاء قوى من حيث الواقع والغاية والهدف والنتيجة ، فهى مرتبطة بأصل وهذا الأصل قد تغير جوهره ، فما يبنى على الأصل لابد أن يتغير به .

وهذا بلا شك على عكس النقود الذهبية والفضية حيث تكتسب قوتها من ذاتها ولا تحتاج إلى هذه الاعتبارات .

الفرق الثامن : أن الفقهاء حينما أجمعوا على أن الذهب والفضة ، الحنطة والشعير ــ مثلاً ــ يجب فيها المثل مطلقا في حين

اختلفوا في النقود المغشوشة والفلوس حيث لاحظ بعضهم القيمة عند الغلاء والرخص ، صرحوا بأن السبب في ذلك أن الذهب والحنطة ونحوهما مما يستفاد بذاتها مع قطع النظر عن قيمتها ، فعشر كيلوات من الحنطة سواء رخص سعرها أم غلا هو غذاء يُحقق الغرض المقصود ، وينتفع به صاحبها من حيث الطعم والغذاء دون أن يؤثر فيها القيمة ـــ ولكن الفلوس والنقود المغشوشة تكمن قيمتهما في رواجهما وقبول الناس لهما فإذا لم يتحقق فيهما هذه الشروط فقد فقدنا مثليتهما ، وبالتالي يلاحظ فيهما القيمة والقوة الشرائية .

التاسع : لنا أن نتساءل : ماهو المعيار الذي تحدد به قيمة النقود في العالم ، فمثلاً يكون الريال القطري الآن يساوي كذا ، وسابقاً كان يساوي كذا ، وكذلك بقية العملات ، ثم العلاقة بين عملة أخرى ، فالدولار يساوي مثلاً ٣,٦٥ ريالاً قطريا ، و ٢٣٠ قرشاً مصرياً مثلاً .

فكان المعيار عند نشأة النقود الورقية هى الغطاء الذهبي ، إذن كانت مقومة به ومعتبرة به ، وتابعة له من حيث الرخص والغلاء ، أما بعد أن ألغى هذا الربط فبأى شيء يرتبط ؟ لاشك أنها مرتبطة بعدة اعتبارات مختلفة للدولة التي تصدرها .

وأيا ما كان فقد روعى من حيث أساسها القيمة ، ولا تزال في دول الغرب يلاحظ فيها قوتها الشرائية ، حيث يعرف من خلالها نسبة التضخم ، ويكون المعيار في ذلك هو السلع الأساسية باعتبار وقتين مختلفين ، وقت إصدار النقد ، والوقت الذى حصل فيه الغلاء .

بل أكثر من ذلك لاتزال قيمة النقود الورقية يراعى فيها قيمتها في مقابل الذهب على مستوى الصندوق المالي العالمي يقول الاستاذ محمد تقى العثماني : «وفي سنة ١٩٧٤م اختار « الصندوق المالي العالمي » فكرة « حقوق السحب الخاصة » كبديل لاحتياطي الذهب ، وحاصل ذلك أن أعضاء هذا الصندوق يستحقون سحب كمية معينة من عملات شتى الدول لأداء ديونهم إلى الدول الأجنبية الأخرى واعتبر ٨٨٨٦٧٦ جراماً من الذهب كعيار لتعيين هذه الكمية ، وأن حقهم لسحب هذه الكمية اعتبر بديلاً لاحتياطي الذهب»(٢٥٩) .

وأما النقود الذهبية ، أو الفضية فلم يقل أحد بأنها بحاجة إلى التقويم .

العاشر : أن مشكلة التضخم التي يعاني منها العالم ولدت في أحضان النقود الورقية بعد ماحلت محل النقود الذاتية بحيلة قانونيه ـــ كما ذكرنا ـــ ولاسيما بعد ماأصبحت بلا غطاء حقيقي ، ولذلك أصبحت أموال الناس مهددة بهذه التقلبات الكبيرة التي تشاهدها وتعايشها ، فكم من غنى جمع من النقود الورقية بكده ، وعرق جبينه ، ثم ظهر التضخم فأكل أموالهم النقدية ، وأصبحت كل هذه العملات التي يملكها

لاتساوي شيئاً يذكر ، فكم من تجار شاطرين في لبنان جمعوا أموالهم بالليرة اللبنانيه وبلغت الملايين ، ولكن بعد ماحصل لليرة اللبنانية ماحصل أصبحت مئات الآلاف لاتساوي شيئاً يذكر .

فلو كانت نقودنا ذهبية ، أو فضية فهل كان ينجم كل هذه الأضرار ؟

إن الحضارة الإسلامية لم تشهد تضخما إلا حينما شاعت الفلوس والنقود المغشوشة ، ولم تشهد النقود الذهبية والفضية الخالصة أى تضخم يذكر .

يقول الاستاذ محمد الحريري : «إن هذا الداء ــ أى داء التضخم ــ كان ظاهرة اقتصادية رافقت الانتقال من النقود السلعية إلى النقود الائتمانية ... فالذهب والفضة تمتعا كنقود بثبات نسبى في قيمتها ... وذلك ، لأن النقود السلعية ــ ومنها الذهب والفضة ــ كانت تتساوى قيمتها الأسمية مع قيمتها التبادلية ، بينما تقل كثيراً قيمة النقد الاصطلاحي ... عن قيمته الأسمية ، وباستعراض تاريخي للأزمات الاقتصادية في العالم نجدها مصاحبة لتداول النقد الورقي»(٢٦٠) .

ويذكر المقريزي وغيره أسباب المشاكل النقدية التي وقعت في بعض العصور الإسلامية وأنها تكمن في إصدار الفلوس ، يقول المقريزي : «الفلوس لم يجعلها الله تعالى قط نقداً في قديم الدهر وحديثه ، إلى أن راجت في أيام أقبح الملوك سيرة وأرذلهم صريرة ــ الملك الناصر ــ وقد علم كل من رزق فهماً وعلماً أنه حدث في رواجها خراب الأقاليم ، وذهاب نعمة أهل مصر ، والفضة هى النقد الشرعي ــ أى بجانب الذهب ــ لم تزل في العالم ، وأما الفلوس فإنه ... ومنذ كان المُلكُ إلى أن حدثت الحوادث والمحن بمصر سنة ست وثمانمائه في جهات الأرض كلها عند كل أمة من الأمم كالروم والفرس وبنى إسرائيل ، واليونان والقبط ، والنبط والتبابعة ، ومن أقبال اليمن والعرب العاربة ، والعرب المستعربة ، ثم في الدولة الإسلامية من حين ظهورها على اختلاف دولها التي قامت بدعوتها كبنى أمية بالشام والأندلس ، وبنى العباس بالعراق ، والعلويين بطبرستان وبلاد المغرب ، وديار مصر والشام ، والحجاز واليمن ، ودولة بنى بويه ، ودولة الترك بنى سلجون ، ودولة الأكراد بمصر والشام ودولة المغول ببلاد المشرق ودولة الأتراك بمصر والشام ... إن النقود التي كانت أثمانا وقيما إنما هى الذهب والفضة فقط ، ولا يعلم في خبر صحيح ولا سقيم عن أمة من الأمم ، ولا طائفة من الطوائف أنهم اتخذوا أبداً في قديم الزمان ولا حديثه نقداً غيرهما ، إلا أنه لما كانت في المبيعات محقرات تقل أن تباع بدرهم أو بجزء منه اصبح قديما وحديثا إلى شيء سوى النقدين يكون إزاء تلك المحقرات ، ولم يسم أبداً ذلك الشيء الذى جعل للمحقرات نقداً البته ... ولا أقيم قط بمنزلة أحد النقدين ، ولم تزل ملوك مصر والشام والعراقين ، وفارس والروم في أول

الدهر وآخره يجعلون بإزائها نحاساً يضربون منه القليل والكثير صغاراً تسمّى فلوساً ، وكان للناس بعد الاسلام وقبله أشياء آخر يتعاملون بها كالبيض ، والودع(٢٦١) وغير ذلك(٢٦٢) ويقول الشافعي في الأم بعد أن ذكر أن الفلوس لايمكن أن تكون أثماناً ونقوداً : «وقد بلغني أن أهل سويقه في بعض البلدان أجازوا بينهم خزفاً مكان الفلوس»(٢٦٣) .

وماقاله المقريزي وغيره في حق الفلوس تحقق منه أكثر في عالم النقود الورقية من مشاكل تضخيم ، وسرقة أموال الناس من خلالها ، والتقلبات الخطيرة التي لم يعد الانسان يطمئن إلى هذه النقود ولم تصبح مخزناً للثروة ، ولا قيماً يقاس بها الأموال ، بل أصبحت السلع هى المعيار لها ، فهى بدعة أحدثها الغرب للتحكم في ثروات العالم رخصاً وغلاءً ، وحسب مصالحهم ، ولذلك إذا أرادوا أن يضربوا اقتصاد أية دولة خفضوا نقودهم التي ارتبط بها مصير جميع نقود دول العالم. ومن جانب آخر آن أهمية الذهب والفضة تكمن في كونهما معدنين نفيسين نادرين ليس من السهل الحصول عليهما إلا عند وجودهما وتحصيلهما ، أما النقود الورقية فتستطيع الدولة أن تصدر ماتشاء منها بالمليارات ومع ذلك لاتصبح بها غنية ، يقول (بواجلبرت) : «من المحقق أن النقود ليست ثروة في ذاتها ، وأن كميتها لاتؤثر في رخاء الأمة» (٢٦٤) وقبله قال ابن سينا في رده على المشتغلين بالكيمياء : «وذلك آن حكمة الله في الحجرين وندورهما أنهما قيم لمكاسب الناس ، ومتمولاتهم ، فلو حصل عليهما بالصفة لبطلت حكمة الله في ذلك ، وكثر وجودهما حتى لايحصل أحد من اقتنائهما على شيء»(٢٦٥) كما هو الحاصل الآن حيث لايحصل أحد منا من اقتناء كثير من نقودنا الورقية على مايحقق رغبته ويشتري بها مايريده بسبب كثرتها وتضخمها وقد هاجم ابن خلدون هؤلاء الكيميائيين الذين يفشون الذهب والفضة ويلبسون الحديد أو غيره ثوب أحدهما لما يترتب على ذلك من مظالم للناس ، ولأن ذلك الغش ، أو الصفة لايزيد من الثروة للإنسان ، بل هو عجز وكسل ، والغنى إنما يحصل بالأعمال الانسانية والصناعات ، وزيادة الآلات والمكاسب(٢٦٦) .

ويقول د . محمد صالح : «إن قيمة المعادن النفيسة أقل تعرضا للتغيرات من بقيّة السلع وذلك لأن كمية المستخرج سنوياً منها طفيفة بالنسبة للمقادير العظيمة الموجودة منها ، ولهذا السبب يصغر شأن التقلبات التي يحدثها هذا المحصول السنوي في قيمة هذه المعادن»(٢٦٧) ويقول : «لكن إجماع الناس انعقد منذ القدم على تفضيل الذهب والفضة ، ومنذ نصف قرن فضلوا الذهب ، وأصبحت الفضة في المقام الثاني ، وصار الذهب هو العملة الدولية ، ثم ذكر أسباب تفضيلهما على غيرهما بالتفصيل(٢٦٨) بالاضافة إلى العلاقة الوثيقة بين سعر الذهب والفضة والنقود المصنوعة

منهما حيث تنخفض ، أو ترتفع حسب قيمة أصلها ، في حين لاتوجد أية علاقة بين سعر النقد الورقي ، والورق المصنوع منه ، وقد أشار العلامة جعفر الدمشقي إلى المزايا الخاصة التي جعلت الذهب والفضة مرشحين للنقدية وتفضيل الذهب على الفضة فقال : «وقع إجماع الناس كافة على تفضيل الذهب والفضة لسرعة المواتاة في السبك ، والطرق ، والجمع ، والتفرقة ، والتشكيل بأى شكل أريد مع حسن الرونق وعدم الروائح والطعوم الرديئة ، وبقائهما على الدفن وقبولهما العلامات التي تصونهما ، وثبات السمات التي تحفظهما من الغش والتدليس ، فطبعوهما وثمنوا بهما الأشياء كلها ، ورأوا أن الذهب أجل قدراً في حسن الرونق وتلزز الأجزاء والبقاء على طول الدفن وتكرار السبك في النار ، فجعلوا كل جزء منه بعدة من أجزاء الفضة ، وجعلوها ثمنا لسائر الأشياء» (٢٦٩) .

الجزء الثالث والأخير فى العدد ٥٣



(١٢٥) المغنى لابن قدامة (٣٥٠/٤) .
(١٢٦) الروضة (٣٣/٤) .
(١٢٧) لسان العرب لابن منظور ، جـ ١ . دار المعارف ص ٤١٣٢ ، والقاموس المحيط ، والمصباح المنير ، مادة (مثل) .
(١٢٨) المصباح المنير (٢٢٧/٢) .
(١٢٩) سورة النساء الآية (٥) .
(١٣٠) لسان العرب ص (٣٧٨٣) .
(١٣١) لسان العرب ص (٣٨٨٥) .
(١٣٢) سورة إبراهيم الآية (١١) وراجع تفسير ابن عطية المسمى : المحرر الوجيز ، ط . قطر / (٢١٣/) .
(١٣٣) سورة البقرة الآية (٢٤) .
(١٣٤) أنظر : تفسير ابن عطية:: (١ /٢٠١) وتفسير الماوردى المسمى : النكت والعيون (١ /٧٧) وتفسير المنار (١ /١٥٩) .
(١٣٥) سورة البقرة الآية (١٩٤) وراجع : تفسير المنار (٢ /١٧٠) .
(١٣٦) راجع تفسير ابن عطية (٢ /١٤٤) .
(١٣٧) سورة المائدة الآية (٩٥) .
(١٣٨) الأحكام (٢ /٦٧٠) والأحكام للشافعى ١ /١٢١ وراجع تفسير الماوردى (١ /٤٨٧) .
(١٣٩) أحكام القرآن للجصاص ، ط . دار الفكر (٢ /٤٧٠ - ٤٧١) وراجع الأحكام للشافعى (١ /١٢١) .
(١٤٠) أحكام القرآن للجصاص (٢ /٤٧١ - ٤٧٢) .
(١٤١) المصدر السابق نفسه .
(١٤٢) أحكام القرآن (٢ /٤٧١ - ٤٧٢) .
(١٤٣) راجع نصَّ الحديث فى صحيح البخارى - مع الفتح - كتاب الشركة (٥ /١٣٢) ، ومسلم كتاب الإيمان (٣ /١٢٨٦) ، وأحمد (١ /٥٦ ، ٢ /١٠٥) .
(١٤٤) أحكام القرآن (٢ /٤٧١ - ٤٧٢) .
(١٤٥) رواه مالك فى الموطأ
(١٤٦) أحكام القرآن (٢ /٤٧٢) .
(١٤٧) تفسير ابن عطية (٢ /٤٠ - ٤١) .
(١٤٨) سورة النساء الآية (٥) .
(١٤٩) تفسير الطبرى (٤ /٢٤٩) ، وتفسير ابن عطية (٣ /٤٩٨) .
(١٥٠) مجاز القرآن (١ /١١٧) .

(١٥١) ذكره البخارى تعليقا فى صحيحه ، مع الفتح – كتاب التفسير (٨ /٢٣٧) .
(١٥٢) سورة التوبة الآية (٣٦) .
(١٥٣) سورة الكهف الآية (٢) .
(١٥٤) سورة البينة الآية (٣) .
(١٥٥) سورة البينة الآية (٥) .
(١٥٦) سورة الأنعام الآية (١٦١) .
(١٥٧) الحديث متفق عليه ، ورواه أصحاب السنن . أنظر : صحيح البخارى – مع الفتح – (٤ /٣٧٩ – ٣٨٣) ومسلم (٣ /١٢٠٨ ، ١٢١٢) ومسند الشافعى ص (٤٨ ، ٥٥١ ، ٦٢) وأحمد (٣ /٤ ، ٥ /٤٩) والمستدرك (٢ /٤٣) وسنن أبى داود – مع العون – (٩ /١٩٨) وابن ماجه (٢ ٧٥٧) والترمذى (١ /٢٣٣) ، والنسائى (٧ /٢٤٠) والسنن الكبرى (٥ /٢٧٦) وراجع نيل الأوطار (٦ /٣٤٠) .
(١٥٨) صحيح البخارى – مع الفتح -- كتاب الشركة (٥ /١٣٢) ومسلم كتاب الإيمان (٣ /٢٨٦
(١٥٩) المصدران السابقان .
(١٦٠) صحيح البخارى مع الفتح (٥ /١٣٢)
(١٦١) رواه ابن ماجه فى سننه ، كتاب الديات (٢ ٨٧٨) الحديث رقم (٢٦٣٠) ، وأحمد فى مسنده (٢ /٢٢٤) .
(١٦٢) ابن ماجه ، الحديث رقم (٢٦٣٢) .
(١٦٣) الموطأ ، كتاب العقول ص (٥٣٠) .
(١٦٤) سورة المائدة الآية (٩٥)
(١٦٥) القوانين لابن جزى ص (١٢١) .
(١٦٦) المجموع (٧ /٤٣٨) .
(١٦٧) المغنى لابن قدامة (٣ /٥٠٩) (١٦٨) المحلى لابن حزم (٧ /٣٦٢) .
(١٦٩) المصادر السابقة .
(١٧٠) مختصر الطحاوى ص (٧٠ ٧١) .
(١٧١) المغنى لابن قدامه (٣ /٥٠٩ ، ٥١١) .
(١٧٢) المغنى لابن قدامه (٣ /٥٢٢) .
(١٧٣) المحلى (٧ /٣٤٤) .
(١٧٤) بداية المجتهد (١ /٣٦٠) .
(١٧٥) المغنى (٣ /٥١٥) والمصادر السابقة .
(١٧٦) المغنى (٣ /٥٢٢) .
(١٧٧) المجموع (٧ /٤٣٨ ...) .
(١٧٨) بداية المجتهد (١ /٣٥٨) .
(١٧٩) المجموع (٧ /٤٣٢) .
(١٨٠) حاشية ابن عابدين (٥ /١٥٢ ...) .
(١٨١) يراجع فى تفصيل ذلك : مجمع الأنهر (٢ /٦٠) والمبسوط (١٣ /١٢ – ١٣) وفتح القدير (٥ /٢٠٦) ومواهب الجليل (٤ /٤٦٦) والشرح الكبير (٣ /١٤٠) والوسيط للغزالى بتحقيقنا(٢ /٨٠٣) ونهاية المحتاج (٤ /٧٤) والمغنى لابن قدمة (٧ /١٣٥) . وراجع : رسالتنا الدكتوراه : مبدأ الرضا فى العقود (٢ /٨٠٢) .

(١٨٢) المصادر السابقة ، ورسالتنا الدكتوراه ، (٢ /٨٠٢) .

(١٨٣) يراجع : فتح القدير (٧ /١٥) وبداية المجتهد (٢ /١٩٦) والأم (٣ /٩٨) والمغنى لابن قدامه (٤ /٥٠) .

(١٨٤) يراجع : بدائع الصنائع (٩ /٤٤٠٣) وشرح العناية (٧ /٣٧٠) والبحر الرائق (٨ /١٣٩) والخرشى على مختصر خليل (٦ /١٢٩) والدسوقى على الشرح الكبير (٣ /٤٤٦) وبداية المجتهد (٢ /٣١٧) وفتح العزيز (١١ /٢٦٦) والغاية القصوى (١ /٥٧٢) والمغنى لابن قدامة (٥ /٢٤٠) .

(١٨٥) النقرة هى القطعة المذابة من الذهب . القاموس المحيط ، مادة (نقر) .

(١٨٦) المغنى لابن قدامة (٥ /٢٤٠) .

(١٨٧) بدائع الصنائع (٩ /٤٤٢١) .

(١٨٨) شرح الخرشى (٦ /١٣٤) والدسوقى على الشرح الكبير (٣ /٤٤٦) .

(١٨٩) فتح العزيز (١١ /٢٧٩ - ٢٨٠) .

(١٩٠) سورة البقرة الآية (٢٧٩) .

(١٩١) المغنى لابن قدامه (٥ /٢٣٩) والمصادر السابقة .

(١٩٢) بدائع الصنائع (٩ /٤٤٢١) وخزانة الفقه (١ /٣١٨) وراجع : شرح الخرشى (٦ /١٣٤) والدسوقى على الشرح الكبير (٣ /٤٤٦) وفتح العزيز (١١ /٦٦) والمغنى لابن قدامه (ج ٥) والمحلى لابن حزم (٨ /٤٧٣) .

(١٩٣) أنظر المبسوط (١٤ /١٢) ومثله فى البحر الزخار (٤ /٣٨٥) .

(١٩٤) المغنى (٤ /٣٥٢) .

(١٩٥) الوسيط ، مخطوطة طلعت بدار الكتب ٢٠٦ فقه شافعى جـ ٢ ورقة (١٢٤) .

(١٩٦) بداية المجتهد (٢ /٣١٧) .

(١٩٧) فتح العزيز (١١ /٢٦٦ - ٢٦٩) .

(١٩٨) المصدر السابق ، والوسيط جـ ٢ ورقة (١٢٤) .

(١٩٩) فتح العزيز (١١ /٢٦٩) .

(٢٠٠) البحر الزخار (٤ /٣٨٥) .

(٢٠١) وسائل الشيعة (١٢ /٤٣٤ ، ٤٤٨) .

(٢٠٢) الحديث ذكره ابن تيمية فى المنتقى وقال : رواه الدار قطنى ، وقال الشوكانى فى نيل الأوطار (٦ /٣٤٤) : وقد أخرج هذا الحديث البزار أيضا ، ويشهد لصحته حديث عبادة - أى فى صحيح مسلم - وغيره من الأحاديث .

(٢٠٣) مجموع الفتاوى (٢٩ /٥٢٠ ـ ٥٢١)

(٢٠٤) أعلام الموقعين (١ /١٤٨) .

(٢٠٥) الأشباه والنظائر للسيوطى ص (٣٨٤ - ٣٨٨) .

(٢٠٦) المصدر السابق ص (٣٦٨) .

(٢٠٧) فى شهر ١٢ /١٩٨٧م يساوى دولار واحد : خمسمائة ليرة لبنانية .

(٢٠٨) الأشباه والنظائر للسيوطى ص (٣٦٧ - ٣٦٨) .

(٢٠٩) أشباه النظائر للسيوطى ص (٣٦٩) .

(٢١٠) المرجع السابق (٣٧١) .

(٢١١) فتح العزيز (٧ /١٥) ومطالب أولى النهى ، ط . المكتب الإسلامى (٤ /٥٤) .

(٢١٢) الوسيط مخطوطة طلعت (جـ ٢ ورقة ١٢٤) (٣) .

(٢١٣) تكملة المجموع للسبكى (١٠/ ٨٣) بداية المجتهد (٢/ ١٩٦) .
(٢١٤) السيل الجرار ، ط . دار الكتب العلمية (٣/ ٣٦١) .
(٢١٥) المغنى (٤/ ٤٠) .
(٢١٦) الكافى (٢/ ٥٤) .
(٢١٧) صحيح مسلم (٣/ ١٢٠٩) ومسند أحمد (٢/ ٢٦٢) .
(٢١٨) المغنى (٤/ ٤٧ ، ٤٩) .
(٢١٩) رواه أحمد فى مسنده (٢/ ٨٢ ، ١٥٤) وسيأتى الكلام عليه .
(٢٢٠) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص (٣٦٢ - ٣٦٤) .
(٢٢١) اعلام الموقعين (٢/ ٤٥) .
(٢٢٢) تحفة المحتاج (٥/ ٤٤) .
(٢٢٣) المغنى (٤/ ٧) .
(٢٢٤) مطالب أولى النهى (٣/ ٢٤٣) .
(٢٢٥) شرح الهداية (٧/ ١٠) .
(٢٢٦) فتح القدير (٧/ ٥ - ٩) .
(٢٢٧) رواه البخارى فى صحيحه - مع فتح البارى - (٥/ ٥٦ - ٥٩) ومسلم (٣/ ١٢٢٤) ، والترمذى - فى سننه مع التحفة - (٤/ ٥٢٤) والنسائى فى سننه (٧/ ٢٥٦) وأبو داود فى سننه - مع العون - (٩/ ١٩٦) ومالك فى الموطأ ص (٤٤٢) .
(٢٢٨) السيل الجرار ، بتحقيق إبراهيم زايد ، ط . دار الكتب العلمية ببيروت (٣/ ٣٦٠) .
(٢٢٩) سورة الحديد الآية (٢٥) .
(٢٣٠) سورة النحل الآية (٩٠) .
(٢٣١) سورة النساء الآية (٥٨) .
(٢٣٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥١٠) .
(٢٣٣) فتح العلى المالك فى الفتوى على مذهب مالك (١/ ١٦٤ - ١٦٥) .
(٢٣٤) فقه الزكاة ط . مؤسسة الرسالة (١/ ٢٧١) .
(٢٣٥) الفقه على المذاهب الأربعة ، ط . دار إحياء التراث الإسلامى بقطر (١/ ٥١٥) .
(٢٣٦) إمداد الفتاوى للشيخ أشرف على التهانوى (٣/ ٢ - ٣) نقلا عن الأستاذ محمد تقى العثمانى فى بحثه : أحكام أوراق النقود ص (٨) .
(٢٣٧) الفتح الربانى مع شرحه للشيخ الساعاتى حيث ذكر هذه المسألة فى كتاب الزكاة ، باب زكاة الذهب والفضة (٨/ ٢٥١) .
(٢٣٨) التبيان فى زكاة الأثمان ، ص ٣٣ وما بعدها ، وفقه الزكاة ص (١/ ٢٧٥) .
(٢٣٩) يراجع : بحث محمد تقى العثمانى ص (٨) .
(٢٤٠) دائرة المعارف البريطانية ، ط (١٩٥٠) (٣/ ٤٤) .
(٢٤١) يراجع : بحث محمد تقى العثمانى ص (١١) .
(٢٤٢) الهداية مع فتح القدير وشرح العناية (٧/ ١٥٢ - ١٥٣) ، وحاشية ابن عابدين (٥/ ٢٦٦) .
(٢٤٣) الهداية مع فتح القدير (٧/ ١٥٣) .
(٢٤٤) الهداية ، مع شرحيه : فتح القدير ، وشرح العناية (٧/ ١٥٤ - ١٥٥) .
(٢٤٥) جزء من الحديث الصحيح المتفق عليه .

(٢٤٦) الأم (٣ /٩٨) .

(٢٤٧) فتح القدير (٧ /١٥) وحاشية ابن عابدين (٥ /١٧٧) .

(٢٤٨) بداية المجتهد (٢ /١٩٦) .

(٢٤٩) المغنى لابن قدامه (٤ /١٠) .

(٢٥٠) بداية المجتهد (٢ /١٩٦) .

(٢٥١) المغنى (٤ /٥٠) .

(٢٥٢) ابن عابدين (٥ /١٧٧) .

(٢٥٣) مصنف ابن أبى شيبة الحديث رقم (٢٢٩٣ ، ٢٢٩٧ ، ٢٢٩٨) ومصنف عبد الرزاق الحديث رقم (١٤٥٥٩ ، ١٤٥٦٠) .

(٢٥٤) الأم (٣ /٩٨ ، ٩٩) .

(٢٥٥) ، (٢٥٦) الأستاذ محمد تقى العثمانى : بحثه السابق ومصادره المشار إليها .

(٢٥٧) رسالة النقود ص (٢ /٦٢) .

(٢٥٨) فقه الزكاة (١ /٢٦٩) .

(٢٥٩) فى بحثه المقدم إلى المجمع الفقهى الإسلامى بمكة فى ٧ /٢ /١٤٠٦هـ . ص (٦) .

(٢٦٠) مقالته فى مجلة النور ، العدد ٤٢ ، والعدد ٤٣ .

(٢٦١) الودع : خرز بيض تخرج من البحر ، تتفاوت فى الصغر والكبر . القاموس ، ومختار الصحاح .

(٢٦٢) النقود للمقريزى ، ط . الكرملى ص (٦٥ — ٦٦) والنقود والمكاييل للمنارى ط : العراق ص (١٢٣ - ١٢٧) .

(٢٦٣) الأم (٣ /٩٨) .

(٢٦٤) نقله عنه د .محمد صالح : أصول علم الاقتصاد ، ط . النهضة بمصر سنة ١٣٥٢هـ ص (٣١٨) .

(٢٦٥) نقله عنه ابن خلدون فى المقدمة ص (٤٨٣) .

(٢٦٦) أنظر : المقدمة ص (٤٧٩ — ٤٨٥) .

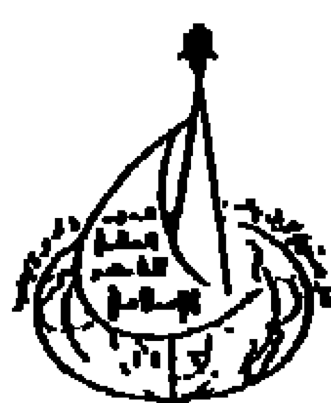
(٢٦٧) د. محمد صالح : المرجع السابق ص (٣١٠) .

(٢٦٨) د. محمد صالح : أصول الاقتصاد ط . سنة ١٩٣٣م ص (٣٠١ — ٣١٠) .

(٢٦٩) الإشارة للإمام جعفر بن على الدمشقى ط . القاهرة ١٣١٥ ، ص (٦) .



THE INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401 AH - 1981 AC

- The International Institute of Islamic Thought was founded in 1401 AH/1981 AC to revive and promote Islamic thought and the Islamization of knowledge in contemporary disciplines.
- The Institute publishes scholarly works from its own research programs as well as contributions from scholars around the world.
- The Institute co-publishes *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)* with the Association of Muslim Social Scientists (AMSS).
- The Institute welcomes all kinds of academic cooperation and contributions from all sources concerned with the progress of Islamic thought and knowledge.

Price List of Available IIIT Publications

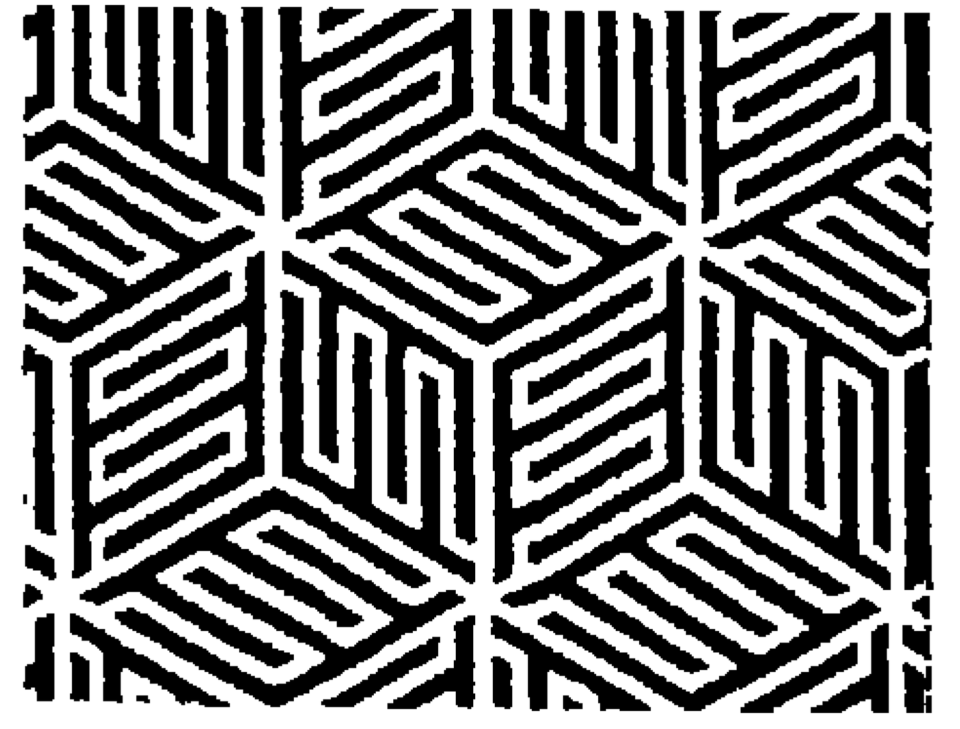
Code	Name of Book	Price
B-4	Islamization of Knowledge (new edition)—PB	7.50
B-4A	Islamization of Knowledge (new edition)—HC	14.50
B-1	Trialogue of the Abrahamic Faiths	5.00
B-2	Tawḥīd: Its Implications for Thought and Life	7.50
B-7	Toward Islamic English	5.00
B-8A	The Islamic Theory of International Relations—HC	18.95
B-9	Modelling Interest-free Economy—PB	7.75
B-10	Toward Islamic Anthropology	5.00
B-12	Organization of Islamic Conference—PB	9.75
B-13	Organization of Islamic Conference—HC	19.75
B-14	Islam Source and Purpose of Knowledge—PB	12.50
B-15	Islam Source and Purpose of Knowledge—HC	24.50
B-16	The Islamization of Disciplines—PB	12.50
B-17	The Islamization of Disciplines—HC	24.50
B-18	Proceedings of the Lunar Calendar Conference—PB	10.00
B-0	Islam	5.00
AJISS	*The American Journal of Islamic Social Sciences*	10.00

الرمز	اسم الكتاب	السعر
A-1	إسلامية المعرفة	٥ر٠٠
A-2	دليل مكتبة الأسرة المسلمة (مجلد)	١٥ر٠٠
A-3	حجية السنة	١٠ر٠٠
A-3A	حجية السنة (مجلد)	١٩ر٠٠
A-4	الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف	٤ر٠٠
A-5A	نحو نظام نقدي عادل - (مجلد)	١٩ر٠٠
A-6	أدب الإختلاف في الإسلام	٥ر٠٠
A-7	الوجيز في إسلامية المعرفة	٢ر٠٠
A-8	أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة	٢ر٠٠
A-10	إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية	٢ر٠٠

Wholesalers, Bookstores, Libraries **ask for our discount rates.**

To order please write to:

Department of Publications
INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT
555 Grove St., Herndon, VA 22070, U.S.A.
Tel: (703) 471-1133 • Telex: 901153 IIIT WASH • Facsimile (703) 471-3922





الصيرفة الإسلامية (*)
وأزمة ديون الدول النامية

البروفسور د. فولكر نينهاوس (**)

ننشر هذه الدراسة لنوضح بالدليل أن الغرب ـ ممثلا فى صندوق النقد الدولى والدول الصناعية الكبرى ـ حينما كانت توهم المسئولين فى بلادنا بأن شركات توظيف الأموال ستجر البلاد إلى الخراب الاقتصادى، كان هذا الغرب نفسه ـ ممثلا هذه المرة فى مؤسساته الكنسية والأكاديمية ـ يدرس إيجابيات هذا الأسلوب الجديد من العمل المصرفى، وإلى أى مدى يمكن أن يساهم فى حل أزمة ديون العالم الثالث.

ليتنا نتناول أمورنا بنفس الجدية التى يتناول بها غيرنا أمورنا ...

المحرر

لقد شهد العقد الأخير ظهور ونمو نمط جديد من المؤسسات المالية فى الشرق الأوسط ـ وهو ـ المصارف الإسلامية. وفى الوقت نفسه وصلت مديونية عدد كبير من بلدان العالم الثالث للمصارف التقليدية فى البلدان الصناعية إلى نقطة حرجة، وأدت إلى قيام أزمة الديون الدولية. وقد اضطرت منظمات دولية وحكومات وطنية للبلدان الغربية إلى التدخل بغية الحيلولة دون انهيار بعض المصارف الكبرى وما ينطوى عليه ذلك من عواقب لايمكن التنبؤ بها للنظام المالى الدولى. وتعرضت سياسة الإقراض التى انتهجتها المصارف الغربية للنقد، وراح بعض الناس يتساءلون عما إذا كان فى الإمكان تجنب أزمة الديون وما أعقبها من أعباء تصحيحية، وخاصة للقطاعات الفقيرة من شعوب البلدان النامية، لو أن المؤسسات المالية التزمت بمجموعة مختلفة من المبادىء، أو ما إذا كانت مصارف ذات فلسفة مختلفة للأعمال يمكن أن تبيّن طرقاً جديدة لحل مشاكل الديون.

وهناك آمال كبيرة معلقة على الأعمال المصرفية الإسلامية والمصارف الإسلامية.

(*) بحث قدم فى اجتماع عام عن النظام النقدى ومسئولية الكنائس فى برلين - أغسطس ٢١ - ١٩٨٨/٢٤م

(**) أستاذ الاقتصاد بجامعة بوخوم - ألمانيا الغربية

تحريم الفائدة وأساليب التمويل المعفاة من الفائدة

لقد حرم الله الربا وأحل التجارة بل وشجعها . وتناول عدد من آيات الذكر الحكيم هذا الموضوع . إن كلمة « ربا » العربية القديمة تترجم كفائدة ، وثمة توافق فى الآراء بين أصحاب المصارف الإسلامية أنه يجب على جميع المؤسسات المالية التى تريد أن تمارس أعمالها وفقاً للشريعة الإسلامية ، أن تتجنب جميع أنواع الفائدة بغض النظر عن السعر (المعتدل أو الربوى) . أو غرض القرض (الإستثمارى الإستهلاكى أو الإنتاجى) .

إن ممارسة الأعمال وفقاً للشريعة الإسلامية يعنى ممارسة الأعمال بدون فائدة ، ولكن ممارسة العمل بدون فائدة لا يعنى أن المصارف الإسلامية توفر السيولة بدون تكاليف على الإطلاق . فالمصارف الإسلامية يمكن أن توفر السيولة على أساس المشاركة فى الربح والخسارة مع المتعهدين ، فيتفق المصرف والمتعهد على أن يشارك المصرف فى النتائج المالية للمشروع ، أو الشركة والذى أمدّه المصرف برأس المال (بأجزاء منه أو كله) ، وقد تكون النتائج إيجابية أو سلبية ، أى الأرباح والخسائر .

– ففى حالة الربح يتلقى المصرف جزءًا محدداً سلفاً كنسبة مئوية ، ولكن ليس كمبلغ محدذ (كما هو الحال بالنسبة لفائدة القروض) .

– وفى حالة الخسارة ، يلتزم المصرف بتحمل جزء من هذه الخسارة حسب نصيب المصرف فى رأس المال الإجمالى للمشروع الممول أو الشركة ، وتسمى هذه الشركات القائمة على أساس اقتسام الربح والخسارة (بالمضاربة فى حالة ما إذا كان المصرف هو الذى قدم رأس المال كله وبالمشاركة إذا ساهم المصرف والمتعهد فى رأس المال) ، وتعنى هذه المشاركات ضمناً « اقتسام الخطر » بين المصرف والمتعهد . وهذا يجعل التمويل على أساس اقتسام الربح والخسارة جذّاباً للمتعهدين ، ولكن ليس جذاباً للمصرف .

ومع أن المصرف الإسلامى يمكن أن يقدم سيولة على أساس الشاركة فى الربح والخسارة فقط (أو تمويلًا حراً تماماً « كقرض اجتماعى » لناس محتاجين) ، فإن هناك بعض أنماط التمويل الأخرى ذات العائد الثابت للمصرف .

وتمتاز أنماط التمويل هذه بأن المصرف لا يقدم سيولة ، وإنما يقدم سلعاً حقيقية يكون المتعهد بحاجة إليها ، مثال ذلك :

– يمكن أن يشترى المصرف مواد خام أو بضائع بناء على طلب العميل ، ويبيع هذه السلع له بسعر التكلفة مضافا إليه نسبة من الربح تمت الموافقة عليها سلفاً بين المصرف والعميل (المرابحة) .

– ويمكن لمصرف أن يشترى أصولًا حقيقية (أى آلة) يحتاجها العميل ، ويقوم المصرف بتأجيرها له (إجارة) .

إن العامل المشترك لمثل هذه الحالات هو أنها ليست عمليات مالية صرفة ، ولكن يمكن اعتبارها كأشكال محدودة للتجارة (شراء وبيع سلع نقداً أو حسب دفع مؤجلة أو على أساس أقساط) أو الإجارة . على أن التجارة أو الإجارة لايحرمها القرآن . إن زهاء ٨٠ فى المائة أو أكثر من تمويل معظم المصارف الإسلامية مؤسَّسٌ على هذه الأنماط من التجارة والإجارة الخاصة بالتمويل مع عائدات ثابتة للمصرف .

قد يكون الفرق الاقتصادى بين قرض ذى فائدة لشراء بعض السلع وبيع أو (إيجار) هذه السلع مقابل مرابحة محددة مسبقاً (أو سعر الإيجار) . غير مهم ، ولكن لايمكن نكران أن هناك فَرْقاً قانونيا بين قرض ومعاملة تجارية (وهو معروف أيضاً فى القوانين المدنية الغربية) ، وأن هذا الفرق القانونى فرق مهم .

وفيما يتعلق بأعمال الإيداع لمصرف إسلامى فإنه ينبغى التميز بين الحسابات الجارية وحسابات الاستثمار .

ـ تستخدم الحسابات الجارية لتحويل العملة . ولا تتلقى الودائع فى الحسابات الجارية أى عائد ، لأنه يمكن سحبها أو تحويلها فى أى وقت ، وأن المبالغ المدفوعة يضمنها المصرف .

ـ أمّا الأموال التى تودع فى حسابات الاستثمار ، فلا يمكن سحبها قبل الاستحقاق (عادة من ٦ إلى ١٢ شهرا) وهى غير مضمونة من البنك ، وتشارك « ودائع » الاستثمار فى النتائج المالية للمصرف (أو أى « شركة استثمار » منفصلة يديرها المصرف) والتى ينبغى أن تكون إيجابية ، ولكن يمكن أيضاً أن تكون سلبية . ويجرى تطبيق مبادىء الشركات القائمة على أساس اقتسام الربح والخسارة بين « المودعين » (بصفتهم دافعى رأس المال) والمصرف (بصفته المضطلع بدور المتعهد) .

البعد الكمى للأعمال المصرفية الإسلامية وأزمة ديون العالم الثالث

حينما حصلت البلدن الإسلامية على استقلالها السياسى ، انتهجت نظماً مالية غربية قائمة على أساس الفائدة . وبعد تجربة مع المصارف الإدخارية بدون فائدة فى مصر فى الستينيات ، أُنشىء أول مصرف تجارى إسلامى فى دبى عام ١٩٧٥ ، ومنذ ذلك الوقت أُنشئت أكثر من ٥٠ مؤسسة مالية إسلامية فى بلدان إسلامية كثيرة (بما فيها مصر والأردن وتركيا والكويت والبحرين وقطر وبنجلاديش وماليزيا ، ولكن باستثناء ، إلى وقت غير بعيد ، المملكة العربية السعودية) ، وحتى فى بلدان غربية (مثل المملكة المتحدة والدانمرك والباهاما) . وتمارس جميع المصارف الإسلامية أعمالها ، فيما عدا إيران وباكستان ، فى الأسواق المالية التى مازالت تحت سيطرة المصارف التقليدية ذات النمط الغربى . وعمدت البنوك التقليدية فى بعض البلدان الإسلامية

إلى فتح « إدارات إسلامية » أو « شبابيك بدون فائدة » ، كما عمدت المؤسسات المالية الغربية المعروفة إلى عرض المشاركة فى الأموال على المسلمين الأثرياء (أنواعاً من شركات الاستثمار) تدار حسب ما تعتبره المصارف الغربية (وعملاؤها) بالمبادىء الإسلامية .

وقد حققت المؤسسات المالية الإسلامية نجاحاً كبيراً فى جذب الأموال وجمع الودائع . حتى وصلت أنصبتها السوقية فى ودائع المصارف للقطاع الخاص ٢٠ — ٢٥ فى المائة أو أكثر فى مصر والكويت والسودان . أما فيما يتعلق بالأصول الإجمالية ، فإن المصارف الإسلامية تعتبر من بين أكبر المصارف القومية فى مصر والأردن والكويت ، ولكن هناك اختلافات ملحوظة من حيث الحجم بين المصارف الاسلامية ، ففى حين أن أكبر المصارف تبلغ أصوله الإجمالية قرابة ثلاثة مليارات دولارا أمريكياً ، تبلغ أصول أصغر المصارف حوالى عشرة ملايين دولاراً ، وقد تصل مجمل ميزانيات جميع المصارف الإسلامية (فيما عدا إيران وباكستان) إلى ١٥ — ٢٠ مليار دولاراً أمريكى .

ولم تتوفر بعد الأرقام الموثوق بها عن الأموال التى اجتذبتها شركات الاستثمار الإسلامية وغيرها من المؤسسات المالية التقليدية غير المصرفية ، وكذلك « المنتجات الإسلامية » للمؤسسات المالية . وعلى فرض تعبئة نفس المبالغ كالمصارف ، فإن الرقم الخاص بها سيكون هامشياً بمقارنته بمجمل ديون البلدان النامية والتى تقدر بأكثر منه ١٠٠٠ مليار دولارا أمريكى . وفيما يتعلق بالدين المستحق الطويل الأجل (العام والخاص) للبلدان الإسلامية غير المصدرة لرأس المال ، والذى يزيد ١٥٠ مليار دولار ، فإن الأصول الإجمالية للمؤسسات الإسلامية تبدو أكثر ملاءمةً .

ولو فرضنا أن المؤسسات الإسلامية على استعداد لبذل أقصى ما يمكن من المساعدة لحل مشكلة ديون العالم الثالث ، فإن مساهمتها المحتملة ستكون أقل بكثير من أصولها الإجمالية .

ــ يجب استبعاد أصول تلك المصارف الموجودة فى بلدان من بين البلدان المقترضة و / أو حيثما تكون الحكومة قد فرضت قيوداً على تدفق رأس المال وعلى الأنشطة المالية الدولية للمصارف الوطنية .

ــ والذى يجب معرفته أن أرقام الميزانية تحتسب بالدولار الأمريكى دون غيره ، بينما ودائع كثير من المصارف تتألف بصورة رئيسية من عملة محلية غير قابلة للتحويل .

ــ إنه لايبدو أن الاستراتيجية الأكثر فطنة للمصارف هى فى قصر اهتمامها على عمليات التمويل فى البلدان الأخرى ، حيث تكثر الأخطار السياسية والاقتصادية (مثلا أسعار الصرف ولوائح الصرافة) . وهكذا فإن الحد « الأعلى » الممكن ــ حسب تقييم إدارات المصارف ــ قد يكون منخفضاً فى الصورة المطلقة وثمة مصارف قليلة جداً

(وخاصة مصارف الـ *Offshore* فى البحرين) تكاد تكون قاصرة على التمويل الدولى . وتتجنب التعامل مع عملاء فى بلدان مثقلة بالديون باستثناء البلدان العربية البترولية الغنية والبلدان الغربية .

ونظراً لأن المصارف الإسلامية ليست « مصارف ذات رأس مال بترولى » ـ فإن كثيرا منها يوجد فى بلدان مستوردة لرأس المال وليست مصدرة له . ولأن ودائعها من العملة الأجنبية محدودة ، فإن إسهامها الكلى فى حل مشكلة ديون العالم الثالث يمكن أن يكون متواضعاً على أحسن تقدير ، وبالإضافة إلى ذلك هناك بعض المشاكل التقنية فى تقديم التمويل للبلدان المدينة لأن المصارف الإسلامية مقيدة بالنسبة إلى التقنيات التمويلية القابلة للتطبيق . ويبدو مستحيلًا أن تمنح المصارف الإسلامية قروضاً « غير مشروطة » للحكومات ، لأن التمويل يجب أن يكون مرتبطاً بأنشطة « حقيقية » مثل إنشاء شركة أو استثمارات أو تجارة دولية .

وقد قام عدد من المراقبين باعتبار ذلك ميزة كبيرة للأعمال المصرفية الإسلامية إذا قورنت بالأعمال المصرفية التقليدية ولكن هذا التقييم يعتبر نظريا إذا واجهه السؤال التالى :

« هل من الممكن أن يؤدى الإلتزام بالمبادىء المصرفية الإسلامية فى عمليات التمويل الدولية إلى منع ظهور أزمات الديون ؟ .

المبادىء المصرفية للاقتصاد الجزئى ومشاكل خدمة الديون للاقتصاد الكلى

ينشأ التقييم المتفائل للأعمال المصرفية الإسلامية أساساً على انتقاد سياسة الإقراض (القديمة) ، التى كانت تنتهجها المصارف التقليدية .. ويقال أن المصارف التقليدية التى تتلقى دفعات ذات فوائد مقررة سلفاً بغض النظر عن النتائج المالية (أرباح أو خسائر) للمشروع المموَّل ، لا تعبأ كثيراً بشأن استثمار الأموال التى قدمتها أو بشأن نوعية المشاريع التى مولتها طالما أن هناك ضمانات إضافية كافية لهذه القروض .

بينما تقوم المصارف الإسلامية التى لا تتلقى فائدة محددة وإنما تشارك فى الأرباح والخسائر مع شركائها من المتعهدين . ويقال أن إنفاق الأموال المستدانة فى أغراض غير إنتاجية (بما فى ذلك الاستهلاك الحكومى) لن يحدث فى ظل المبادىء المصرفية الإسلامية ، ولذلك فإنه لايوجد هنا عامل رئيسى من العوامل التى أدت إلى أزمات الديون .

ومع وجاهة هذا الرأى إلا أنه يصطدم باعتراضات عديدة ، منها : أن المصارف الإسلامية لن تقدم السيولة إذا لم تكن هناك أنشطة « حقيقية » ، ولكن مما لاشك فيه أن هذه الأنشطة قد تشمل استيراد أسلحة أو سيارات فارهة لاتزيد من القدرة الإنتاجية لبلد ما ، وإنما تمتص موارد نادرة

من العملة الصعبة . وليس هناك ضمان مفاهيمى ضد الإسراف فى الإنفاق الخاص والعام . ومن ناحية أخرى ، تهتم المصارف التقليدية بالجدوى الاقتصادية للمشاريع التى تمولها لأنها لا تكسب أموالًا من تصفية الضمانات الإضافية ، وإنما من الدخل الذى تحققه المشاريع المموَّلة .

ـ أن المصارف الإسلامية لا تتصرف فى الواقع كما يزعم المتفائلون : ذلك أن حجم تمويل المصارف الإسلامية يتم بالنسبة إلى المعاملات التجارية القصيرة المدى ، ولا يقوم هذا التمويل على أساس اقتسام الربح والخسارة ، وإنما على طريقة هامش المرابحة . وحتى حينما تشارك المصارف الإسلامية فى تمويل المشاريع ، فإن هذا لا يتم على أساس اقتسام الربح والخسارة ، وإنما عادة حسب ترتيبات تتعلق بالتأجير أو الإيجار المنتهى بالتمليك .

ليس هناك اختلاف اقتصادى كبير بالنسبة إلى العمليات التمويلية القائمة على أساس الفائدة : فالمصارف الإسلامية تتلقى دخلًا مقرراً سلفاً بغض النظر عن نتائج النشاط المموَّل ، أما بالنسبة إلى الشركة المموَّلة فإن كلا من دفعات التأجير والفائدة تعتبر تكاليف محددة فى حالات المشاكل المُرهقة . أما وأن ممارسة المصارف الإسلامية تختلف اختلافاً ملحوظاً عن أيديولوجية الأعمال المصرفية الإسلامية ، فليس مردّ ذلك إلى جهل إدارات البنوك أو سوء نيتها ، وإنما تعود أسبابها إلى بعض حقائق الاقتصاد الجزئى : التى تعتبر المصارف الإسلامية مؤسسات فتية .

ويتوقع المودعون الذين أودعوا أموالهم فى حسابات استثمارية الحصول على عوائد مجدية منذ البداية . فإذا قدّم مصرف إسلامى تمويلًا لمشاريع مع فترة تأسيس قوامها سنتان أو ثلاث سنوات أو أكثر (على أساس المشاركة) ، فإن هذا يعنى أن المصرف وأصحاب الحسابات الاستثمارية لن يتلقوا أى دخل من ذلك الاستثمار لمدة طويلة .

وثمة عقبة أخرى أمام تمويل المشاريع هى هيكل الاستحقاق للودائع : إن معظم الودائع قصيرة المدى ، ومن الخطر تمويل مشاريع متوسطة المدى وطويلة المدى من أموال قصيرة المدى . وهناك مشكلة أيضاً للمصارف التقليدية وهى سوء تنظيم مواعيد الاستحقاق ، ولكنها مشكلة أخطر بالنسبة للمصارف الإسلامية لأنها لم تطوِّر بعد أدوات كافية لوضع أموال إضافية قصيرة الأجل لجمع الأموال فى حالة حدوث نقص فى السيولة ، كما أنها ليست لها سبيل إلى تسهيلات الإقراض ذات الفائدة للمصارف المركزية .

إن بعض هذه العقبات التى تعوق تمويل المشاريع المتوسطة والطويلة الأمد ، القائمة على أساس المشاركة فى الربح والخسارة ، يمكن التغلب عليها باكتساب مزيد من الخبرة والمستحدثات المالية فى المستقبل . ولذلك ، فإنه ليس من قبيل التّمنى البحت ، الافتراض بأن هذه الممارسة ستقترب من أيديولوجية الأعمال المصرفية

الإسلامية ، ولكن حتى لو أن المصارف الإسلامية اقتصر تمويلها على المشاريع الكبيرة الربح فى البلدان الأخرى ، وذلك على أساس المشاركة فى الربح والخسارة ، فإن ذلك لن يكون كافياً للحيلولة دون ظهور أزمة ديون فى جمع الظروف ..

وإذا قدمت المصارف الإسلامية تمويلا بالعملة الأجنبية ، فإنها تتوقع السداد وتحويل أنصبتها فى الأرباح بالعملة الأجنبية أيضاً كالدولار الأميركى مثلا ، وقد يستخدم المصرف ، كمقياس لربحية مشروع ما نسبة « مردود رأس المال » . ولكن هذه النسبة (المئوية) ، تحتسب عادة على أساس أرقام محددة بالعملة « الوطنية » وعندئذ يعمد المصرف إلى تحويل الأرقام على أساس الدولار الأميركى (مطبقاً سعر الصرف المتوقع) ويقرر ما إذا كان سيمول المشروع أم لا . وحينما تتحقق الأرباح ، سيطالب المصرف المتعهد بتحويل أرباح المصرف إلى الدولار الأمريكى . ولكن إذا حقق المشروع ربحاً كبيرا بالعملة الوطنية ، ولكنه لايكسب دولارات أمريكية مباشرة ولا يدخر دو لارات أمريكية (لأنه يدفع ثمن وارداته بالدولار الأمريكى) ، عندئذ قد تواجه البلد نفس مشاكل النقص فى النقد الأجنبى تماماً كالمشاكل التى كانت ستواجهها لو أن التمويل جاء من مصارف تقليدية .. لذا ليس للمصرف الإسلامى المطالبة بمبلغ محدد من الدولارات الأمريكية كل سنة كما للمصرف التقليدى ، ولكن المصرف الإسلامى يمكن أن يطالب بنصيب معين من الأرباح بالنقد المحلى وتحويل هذا المبلغ إلى دولارات أمريكية . بينما يكون الربح مرهونا به (ويختلف حسب) أداء الاقتصاد الجزئى للمشروع ، فإن المطالبة بالنقد الأجنبى لاتعتمد على أداء الاقتصاد الكلى للبلد . إن المبلغ المطلق لنصيب المصرف من الربح سينخفض بانخفاض الدخل الصافى للمشروع ، ولكن المطالبة بالنقد الأجنبى لن تنخفض حينما تنخفض الأرباح من النقد الأجنبى . إن الذى يمكن أن يؤدى إلى أزمة ديون بمعنى عدم السيولة الجدولية هو أداء الاقتصاد الكلى بالنسبة إلى الأرباح من النقد الأجنبى (من صادرات السلع والخدمة بصورة أساسية) . وليس كنتيجة لأداء مشروع ذى اقتصاد جزئى أو صيغة يتم بموجبها توزيع دخل المشروع بين الشركاء .

وهكذا ، فإنه لكى يتسنى منع قيام مشاكل تتعلق بخدمة الديون (للاقتصاد الكلى) (بالمعنى الأعم) ، يجب مراعاة معيار إضافى فى تقييم مشاريع الاقتصاد الجزئى ، أى قدرة المشروع على كسب النقد الأجنبى ، وهذه المقدرة يجب أن تكون أكبر من التحويلات المتوقعة لممولى المشروع الخارجيين . ولعله من المهم — إلى حد ما — معرفة الأساس الذى عليه تقدّم الأموال الخارجية ، هل هو أساس الفائدة أو المشاركة فى الأرباح والخسائر . ويكون لذلك تأثيره فى حالة عدم قيام المشروع بالأداء المتوقع ، فعندئذ سيؤدى التمويل على أساس المشاركة فى الأرباح والخسائر إلى خفض المطالب الخارجية . ولكنه لضربٍّ

من الوهم الافتراض بأن عنصر المشاركة فى الخطر لن يكون له ثمن . ولذلك فإن من المعقول الافتراض بأنه فى حالات الأداء المتوقع ، ستكون تكاليف الأموال - وبالتالى مطالب النقد الأجنبى - أعلى ، حسب ترتيب متعلق بالمشاركة فى الأرباح والخسائر ، منه فى عملية التمويل ذى الفائدة . ولكن لا ينبغى المبالغة فى تقدير ضخامة هذه النقطة والتشديد عليها .

والخلاصة أن قدرة توليد النقد الأجنبى لمشروع ما - وليس شروط التمويل الخارجى - هى المهمة حينما يراد منع قيام مشاكل تتعلق بخدمة الديون والسيولة الجدولية . فإن تقييمها غير وارد فى المعايير القياسية المتعلقة بتقييم مشاريع الاقتصاد الجزئى لا للمصارف التقليدية ولا للمصارف الإسلامية . وهكذا فإن الالتزام بالمبادىء المصرفية الإسلامية وحدها لا يمكن أن يحول دون قيام مشاكل تتعلق بالديون الخارجية ، كما أنها لا تقلل حتى من احتمال حدوث هذه المشاكل ، ومن الصعب إدراك كيف يمكن إقرار الدعوى بتفوق الأعمال المصرفية الإسلامية على الأعمال المصرفية العادية .

على أن الالتزام بالمبادىء المصرفية الإسلامية يمكنه فى حالة واحدة ، التخفيف من وطأة الالتزامات التحويلية والتقليل من خطر نشوب أزمات الديون ، وخاصة إذا تسبب حدث خارجى (مثل خفض حاد فى أسعار بند التصدير الرئيسى) فى تقليل ربحية الاستثمارات الأجنبية (محسوبة بالنقد الوطنى) وليس فى تقليل الإيرادات من النقد الأجنبى للبلد فقط .

- إذا كانت الاستثمارات الأجنبية يجرى تمويلها بقروض ذات فائدة ، فإن إلتزامات التحويل ستستمر وقد تتسبب فى حدوث أزمات فى النقد الأجنبى .

- أما إذا كان الاستثمارات الأجنبية تُموَّل على أساس المشاركة فى الأرباح الخسائر ، فإن الربحية المخفضة فى النقد الوطنى ستؤدى إلى خفض متناسب مع التزامات التحويل . وفى هذه الحالة يقل احتمال حدوث أزمة فى النقد الأجنبى .

ولكن إذا تسبب العامل الخارجى فى حدوث انكماش عام ، وإذا كانت غالبية الاستثمارات الأجنبية تمول على أساس المشاركة فى الأرباح والخسائر ، فإن أثر تخفيف حدة الحالة سيكون كبيراً ، وإلا فإنه لن تكون هناك صلة ذات بال بين نمط تمويل المشاريع وربحية مشروع بعينه فى النقد الوطنى ، والوفرة العامة للنقد الأجنبى . ولا نستبعد حدوث إعانة أو إغاثة - وخفض فى احتمال قيام أزمة ديون - إذا كانت الاستثمارات الأجنبية تمول على أساس المشاركة فى الأرباح والخسائر ، ولكن الأثر الكمى مرهون ، بصفة أساسية ، بعدد ونوع المشاريع الممولة على أساس المشاركة فى الأرباح والخسائر . وإذا أخذنا هذا بعين الاعتبار وأن المصارف الإسلامية قد أبدت أفضلية للأنماط الخاصة بتمويل المشاريع على أساس عدم المشاركة فى الأرباح والخسائر ، فإن مما لا شك فيه أن المبادىء المصرفية

الإسلامية لن تكون نوعاً من العلاج التام لمشاكل ديون العالم الثالث .

المصارف الإسلامية وتكوين رأس المال الوطنى

وإيجازاً للحجج التى أثيرت حتى الآن ، نقول أن احتمال إسهام المصارف الإسلامية فى حل مشكلة ديون العالم الثالث لا يبدو مشرقاً جدا . ولكن ثمة إمكانية أهم وهى : إذا أرادت البلدان النامية أن تقلل من اعتمادها على تدفقات رؤوس الأموال الأجنبية ، فإنه يجب عليها أن تطور نظمها المالية الخاصة بها بغية تسهيل وتعزيز عملية تكوين رأس المال من موارد وطنية . وهنا يمكن أن تلعب المصارف الإسلامية دوراً حاسماً إذا ما انتهجت بعض المؤسسات على أقل تقدير فلسفة واستيراتيجية معينة .

غالباً ما يقارَن العالم الإسلامى خطأً بالبلدان العربية الغنية بالبترول ، إن مجموع سكان تلك البلدان البالغ عددها ٤٥ بلدا والتى تشكل منظمة المؤتمر الإسلامى سيصل قريباً جداً إلى مليار نسمة ، ويعيش أكثر من ٨٠ فى المائة من هؤلاء السكان فى عشر من البلدان الإسلامية الـ ٤٥ ، ويُسهم القطاع الزراعى فى معظم هذه البلدان إلى حد كبير فى الناتج الداخلى الإجمالى ويستوعب حوالى نصف القوى العاملة .

وإذا لم يستمر الدين الخارجى فى الزيادة ، فإن القطاع الزراعى هو القطاع الذى ينبغى أن ينتج الفوائض التى يمكن توجيهها إلى الصناعة لتسهيل نموها وتوسعها . ولذلك فإنه لمن المناسب إدماج القطاع الزراعى فى عملية تكوين رأس المال الوطنى ، وهذا بدوره يتطلب إدماج السكان القرويين فى النظام المالى الوطنى . وثمة شرط أساسى وهو أن تكون هناك مؤسسات مالية ليست فى متناول السكان مادياً فحسب فى المدن الصغيرة والقرى ، ولكنها تكون كذلك موضع ثقة الناس . وجدير بالذكر أن السكان القرويين فى الغالب لايقبلون فروع المصارف التقليدية لأن العمليات المصرفية التى تجرى على أساس الفائدة والأنشطة المالية تتركز على مراكز الأعمال الكبيرة للبلاد وتهمل الاحتياجات الائتمانية للمنطقة الريفية .

وثمة افتراض أساسى وهو أن السكان الريفيين لهم الإرادة والقدرة على الادخار ، والادخار هنا يعنى أن أجزاء من الدخل الحقيقى لا تستخدم لإشباع الحاجات اليومية وإنما « تحفظ جانبا » لاستخدامها فى وقت لاحق (مثلا ، فى سن الشيخوخة وفى حالة المرض وفى مناسبات خاصة مثل الزواج) . وهناك مشكلة إنمائية وهى أن الناس الريفيين يحتفظون بهذه المدخرات فقط لحد صغير جداً فى شكل أصول مالية أو فى النظام المصرفى . ولكنهم « يدخرون » — إلى جانب اكتناز الأموال — فى صورة شراء أصول حقيقية (مثل الحلى والسجاد والعقارات والسلع الاستهلاكية المعمرة) . على أن هذه الممارسة لها نتائج سلبية على مستوى الاقتصاد الجزئى الفردى وعلى مستوى الاقتصاد الكلى الاجتماعى .

– فبالنسبة إلى الأفراد يتسبب « إدخار الأصول الحقيقية » فى الغالب فى تكاليف عالية للمعاملات : ففى حالات اشتداد الحاجة إلى تصفية الأصول الادخارية ، فهذا يمكن عادة فقط مع تحمل تخفيضات كبيرة فى أسعار البيع « الحالية » بمقارنتها بأسعار الشراء « السابقة » .

– وبالنسبة للاقتصاد كله ، فإن « إدخار الأصول الحقيقى » يحبس عوامل الدخل فى إنتاج الأصول الادخارية ، وهذه العوامل يمكن تحويلها إلى خطوط الإنتاج مع آثار تنموية أعلى حينما يدخر الناس جانباً أجزاء من دخولهم الجارية لا بَشراء أصول حقيقية وإنما بحيازة أصول مالية وذلك بإيداع أموالهم فى حسابات مصرفية .

إذا نجح الإنسان فى إحداث تغيير فى نمط السكان السلوكى بالتحول من الادخار فى أصول حقيقية إلى الادخار فى الأصول المالية (وبمعنى أعم ، أن يشمل ذلك حسابات إدخارية فى البنوك والأوراق المالية) ، عندئذ يمكن زيادة نسبة الادخارات الإحصائية للاقتصاد الكلى بدون قيود فى مستوى الاستهلاك الخاص . ويمكن إلى جانب ذلك إطلاق العوامل الإنتاجية لاستخدامها فى أغراض استثمارية . إن المهم فى هذا الشأن من بين أمور أخرى : –

– أن المؤسسات المالية ليست فقط غير فعالة فى مراكز الأعمال الكبرى فى البلاد ولكن فى العمل فى المناطق الريفية وليس مع كبار الملاك وإنما بصفة خاصة مع صغار الناس .

– وأن مبادىء العمل عند المصارف لا تتعارض مع المعتقدات الدينية العميقة لعملائها .

– وأن الأموال التى تعبأ هكذا لاتتدفق إلى مراكز تجارية بعيدة ، وإنما تستثمر – على الأقل فى مناطق هامة – فى المجتمع المحلى لاعطاء حوافز إنمائية ملحوظة .

إن إنشاء مصرف فى قرية أو مدينة صغيرة أمر غير عادى ، وأن هؤلاء الذين لديهم النية سيواجهون عقبات لجمع رأس المال وإيجاد الموظفين المناسبين لمشروعهم ، وأن أوجه الحيرة فيما يتعلق بالجدوى التجارية لمثل هذا المشروع لاتدعو إلى التفاؤل فى السنوات الأولى . ولكن هناك على الأقل أمل فى أن الأرباح على المدى الطويل قد تصبح تنافسية إذا نجح المصرف فى البدء فى التنمية الاقتصادية فى المجتمع المحلى ، ويكون قادراً على خلق مجموعته من الناس الذين يجدون أعمالا بأنفسهم ، وإيجاد متعهدين جدد يقوم المصرف بتمويل أنشطتهم ومشاريعهم . ولكى يتسنى للمصرف تحقيق هذا الهدف يمكنه مثلاً أن يوجه الاهتمام بصفة خاصة إلى تمويل الأجهزة التى من شأنها تحسين الإنتاجية لصغار الحرفيين والفلاحين والتجار .. إلخ ، الذين ليس لهم فى الواقع أمل فى الحصول على قرض من مصرف تقليدى نظراً لافتقارهم إلى الموارد الإضافية . وعلى المصرف ألا يهتم كثيراً بالأصول الإضافية

(القائمة) وإنما ينبغى له أن يولى إهتماماً أكثر إلى صفات العميل الشخصية .

كما أنه لا ينبغى أن تكون قرارات التمويل مقصورة على « الرأسمال المادى » « الأصول الإضافية » ، وإنما بصفة رئيسية على « رأس المال البشرى » للعميل . والتوقعات على أنه لن يكون هناك عجز كبير مادام العملاء يدركون أنه ليس لديهم بديل لعمليات التمويل المستقبلية . وينبغى أن يكون هدف المصرف الإسلامى تغيير سلوك الناس (لتوعية الجماهير) ، لإدماج السكان الريفيين فى النظام المالى (وبذلك يتحقق توسيع القاعدة لتكوين رأس المال الوطنى) ، وإلغاء مركزية النظام وخلق « أنظمة فرعية » إقليمية تدعم نفسها بنفسها بغية تحسين الفرد والوضع الاقتصادى الجماعى لغالبية الناس الذين يعيشون فى المناطق الريفية .

إن مفهوم المصارف الإسلامية الريفية والموجهة نحو التنمية قد يبدو غريباً لمراقب خارجى ، وخاصة إذا نظر إلى ممارسة الأعمال للمصارف التجارية الإسلامية القائمة . ويتكون عملاء هذه المصارف أساساً من الناس ورجال الأعمال فى مراكز البلد التجارية . وهذه المصارف الإسلامية تتنافس مع المصارف التقليدية على قطاع معين من السوق . ولكن هناك من ناحية أخرى بعض الأمثلة المشجعة لنمط المصارف الإسلامية الموجهة نحو التنمية : ففى الستينيات أنشئت مصارف بدون فائدة فى بلد « ميت غمر » فى مصر ، وقد أصابت هذه المصارف نجاحاً كبيراً فى تعبئة المدخرين . ولكن هذه التجربة انتهت لأسباب سياسية ، ولكن أصحاب ذلك المشروع استطاعوا أن يديروا « مصرفاً » جديداً فى القطاع التركى من قبرص منذ عام ١٩٨٢ . وإلى جانب ذلك قدم مصرف إسلامى فى السودان أساليب تمويل جديدة للقطاع الزراعى ، وخاصة لصغار المزارعين الذى طال إهمالهم من جانب المصارف التقليدية ، وأجريت كذلك بعض التجارب مع مؤسسات مالية بدافع إسلامى من أجل « صغار الناس » فى بنجلاديش والهند وجنوب أفريقيا وترينيداد توباجو . إن مؤسسات مالية من هذا القبيل ذات القدرة على خلق قطاعات جديدة تُعيل نفسها بنفسها فى الاقتصاد ، وتوسع قاعدة تكون رأس المال الوطنى قد تصبح ، على المدى الطويل ، أكثر أهمية ، لإيجاد حل دائم لمشاكل ديون البلدان النامية من المصارف التجارية التى تستطيع أن توفر مبالغ كبيرة من الأموال فى وقت قصير ، ولكن بدون حوافز لإجراء التغييرات البنائية التى تشتد الحاجة إليها ، وخاصة فى المناطق الريفية فى البلدان النامية .



صــــدر حديثاً :

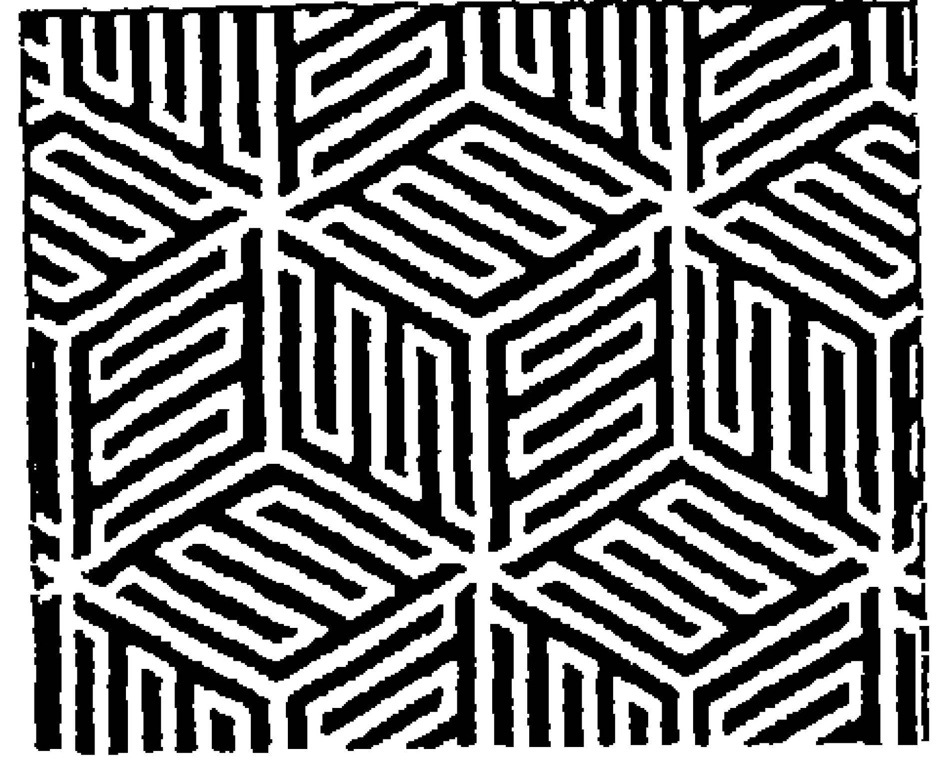


الدعوة قواعد وأصول

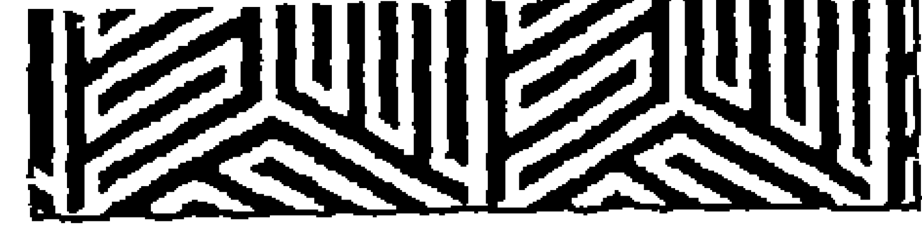
أ . جمعة أمين

الدعوة إلى الله هى الوسيلة التى تفتح بها القلوب الغلف والأعين العمى والآذان الصم ، وما أصعبها من مهمة تحتاج إلى كثير من الحكمة والدقة والصبر والخبرة ، والداعى الذى لا يتحلى بهذه الصفات ربما تسبب أسلوبه فى نفور المدعوين وزيادة انغلاقهم .

وقد جاء هذا الكتاب ليضع بين يدى القارىء الكريم أصول هذه الدعوة وقواعدها وما يتعلق بها ، والصفات الأخلاقية التى يجب أن يتحلى بها الداعى ، كما يوضح أهم القواعد المستنبطة من الأصول والتى ينبغى أن يسترشد بها الداعى فى دعوته ، والأخطاء التى يجب أن يتحرز منها والأمور التى يجب مراعاتها لتكون له ضوءاً ينير له الطريق ويعينه على التعامل مع المدعوين علّ الله يجرى الخير على يديه ، مسترشدا فى كل ذلك بكتاب الله المبين وبسنة الرسول الأمين وبسيرة السلف الصالحين .



أبحاث



تعريفات الصحة النفسية
فى الإسلام وعلم النفس

د . كمال إبراهيم مرسى*

مقدمـــــة

يتفق الأطباء تقريبا على أن الصحة الجسمية هى خلو الجسم من الألم ، وسلامة أعضائه ، وقيامها بوظائفها الحيوية بقوة ونشاط لمدة طويلة . ويأتي اتفاقهم علي هذا التعريف من كون الجسم وأعضائه أشياء ملموسة ، يمكن قياس وظائفها وقوتها ونشاطها بطريقة مباشرة . أما تعريف الصحة النفسية فليس بهذه البساطة لأن النفس وأبنيتها ووظائفها ليست أشياء ملموسة ، يمكن قياسها بطريقة مباشرة ، وإنما هى مفاهيم فرضية نستدل على وجودها من آثارها في سلوك الإنسان .

وقد اختلف علماء النفس في استدلالاتهم على النفس وأبنيتها ووظائفها ، وعلى تحديد سوائها وانحرافاتها وعلى وضع تعريف لصحتها وسقمها .

ومن عوامل اتفاق الأطباء على تعريف الصحة الجسمية واختلاف علماء النفس على تعريف الصحة النفسية ، أن تعريف الصحة الجسمية تعريف طبي ، لا تتأثر كثيراً قواعد السلوك فيه بقيم المجتمع ، ولا تتأثر نظرية الطبيب إلى الصحة الجسمية بأخلاقه وقيمه ومعتقداته بقدر ما تتأثر بمعلوماته وخبراته في الطب ، بينما لا نجد

---

* قسم علم النفس التربوى – كلية التربية – جامعة الكويت .

تعريفا نفسيا خالصا للصحة النفسية ، فكل تعريف يتأثر إلى حد كبير بثقافة المجتمع وقيمه وقواعد السلوك فيه . كما تتأثر نظرة عالم النفس إلى الصحة النفسية بأخلاقه ومعتقداته وثقافته . وهذا ما جعل تعريف الصحة الجسمية تعريفا عالميا ، ينطبق على الناس في كل زمان ومكان . وتعريف الصحة النفسية تعريفا محليا ، يختلف من مجتمع إلى آخر ، ويختلف في المجتمع الواحد من زمان إلى زمان ، ومن عالم نفس إلى آخر بحسب خلفية كل منهما الثقافية ، ومعتقداته الدينية ، وتعصباته العرقية .

ومن مراجعة تعريفات الصحة النفسية المتداولة في كتب الصحة النفسية العربية ، تبين أن أصحابها تأثروا كثيرا بنظرة علم النفس الحديث إلى الإنسان ، والتي تعتبره مكونا من نفس وجسم ، وتهمل روحه (فهمي ، ١٩٦٧ ، مغاريوس ، ١٩٧٤ ، علي ، ١٩٧٤ ، القوصي ١٩٧٥ ، عبد الغفار ١٩٧٨ ، مخيمر ١٩٧٩) وهي نظرة تناسب الإنسان في المجتمعات الغربية ولا تناسبه في المجتمعات الإسلامية لاختلاف فلسفة الحياة وأهداف التربية والأخلاق والدين في كل منها .

وقد حصل الباحث على دراستين عربيتين عن الصحة النفسية في القرآن الكريم والسنة الشريفة (نجاتي ١٩٨٦) . وعن الصحة النفسية في ضوء الإسلام وعلم النفس (محمد ومرسي ١٩٨٦) . وهاتان الدراستان بالرغم من أهميتهما ، فإنهما خطوتان على الطريق ، وما زالت الحاجة قائمة لمزيد من الدارسة والتقصي ، حتى نصل إلى القول الفصل في وضع تعريف للصحة النفسية يناسب مجتمعنا الإسلامي ، يوضح للناس علامات الصحة النفسية وعلامات وهنها ، ويمد المتخصصين في الصحة النفسية بمحكات السواء والانحراف التي يعتمدون عليها في دراسة الحالات ومتابعتها .

ونحاول في هذا المقال مناقشة تعريفات الصحة النفسية في الإسلام وعلم النفس ، ونبين حدودها الثقافية والاجتماعية ، ونوضح كيف تتكامل في تعريف « حسن الخلق » بمفهومه الإسلامي . ونناقش فيما يلي أهم هذه التعريفات وهي : الخلو من الانحرافات ، تحقيق التوازن ، تحقيق التوافق ، تحصيل السعادة ، تحقيق الذات ، وحسن الخلق .

١ - الخلو من الانحراف

يرى بعض علماء النفس أن الصحة النفسية حالة نفسية ، تخلو فيها النفس من الانحراف والتوترات والاضطرابات والأخطاء والنقائص . فالشخص المتمتع بصحة نفسية لا ينحرف عن السواء ، ولا يخطيء في تصرفاته ، ولا يتعرض للتوتر والقلق والاضطراب فهو إنسان كامل مثالي خال من النواقص والعيوب (Soddy & Ahrenfeled, 1965) .

هذا التعريف بالرغم من بساطته فان المآخذ عليه كثيرة ، تجعله غير مقبول من الناحيتين النظرية والتطبيقية . من هذه المآخذ الآتي :

أ - الخلو من الانحراف يجعل الصحة النفسية غير موجودة عند الناس ، لأنه لا يوجد انسان كامل خال من التوترات

والنقائص فالإنسان ليس ملاكا لا يخطيء ولا ينحرف بل الإنسان يخطيء ويصيب ، وينحرف ويعتدل . وقد أرشدنا رسول الله ﷺ إلى أن الخطأ من طبيعة الإنسان فقال : « **كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون** »[1] . وقال عليه السلام : « **لولا أنكم تذنبون لخلق الله خلقا يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم** »[1] .

ب ـــ لا يعني الخلو من الانحرافات التمتع بالصحة النفسية ، فكما أن خلو الجسم من الأمراض لا يعني كفاءة أعضائه في القيام بوظائفها الحيوية ، بقوة ونشاط كذلك خلو النفس من الانحراف ، لايعني قدرتها على تحمل الاحباط ، وحل الصراع ولايدل على شعور الشخص بالكفاءة والسعادة (القوصي ، ١٩٧٥) (Johns, et al. 1976)

فالخلو من الانحراف ينفي عن النفس علامات وهنها ، ولا يثبت لها علامات قوتها وتمتعها بالصحة النفسية ، وهى العلامات التي تفرق بين الشخص الذي يعاني من وهن الصحة النفسية

Lack of mental health.

والشخص المتمتع بالصحه النفسية

Strength of mental health.

ولكي يكون هذا التعريف مناسبا للدلالة على الصحة النفسية يلزم تعديله إلى « الخلو من الانحرافات الفجة ، والتوترات الشديدة ، والأخطاء الكبيرة » فالشخص المتمتع بصحة نفسية أخطاؤه بسيطة ، وانحرافاته قليلة ، وتوتراته محتملة .

٢ – تحقيق التوازن

يعرف علماء أخرون الصحة النفسية بأنها حالة نفسية ، يشعر فيها الإنسان بالأمن والطمأنينة ، عندما يحقق التوازن بين قوى نفسه الداخلية ، أو بين مطالب جسمه ونفسه وروحه أو بين مصالحه الفردية ومصالح الجماعة التي يعيش فيها ، أو بين هذا الجوانب جميعاً .

أ – افلاطون :

ومن تعريفات تحقيق التوازن تعريف أفلاطون Flato الفيلسوف اليوناني الذي قسم نفس الإنسان إلى ثلاثة أنفس ، هى : النفس العاقلة ، ومكانها الرأس ، وفضيلتها الحكمة . والنفس الغضبية ومكانها الصدر ، وفضيلتها الشجاعة ، والنفس الشهوانية ومكانها البطن ، وفضيلتها العفة . وتقوم صحة النفس وسلامتها على نجاح النفس العاقلة في تحقيق التوازن بين مطالب النفس الغضبية ومطالب النفس الشهوانية (محمد ومرسي ، ١٩٨٦) .

وشبه أفلاطون الإنسان بعربة يجرها حصانان : أحدهما النفس الغضبية والآخر النفس الشهوانية ، وتقودها النفس العاقلة . فإذا نجح قائد العربة في كبح جماح الحصانين ، والسيطرة عليهما ، سَلِمَت العربة ، وسارت في طريقها . وإذا فشل في تحقيق ذلك تكسرت العربة . كذلك

الصحة النفسية عند الإنسان تقوم على قدرة القوة العاقلة فيه على تحقيق التوازن بين هاتين القوتين . أما وهن الصحة النفسية فيدل على عجز القوة العاقلة عن تحقيق ذلك .

ويؤخذ على هذا التعريف خطأ أفلاطون في النظر إلى النفس ، وتقسيمه لها إلى أنفس مختلفة متنافرة ، وافتراضية حتمية الصراع بين هذه القوى ، وبين النفس والجسم وكأنه صراع فطري لا يمكن علاجه . فالإنسان بحسب هذه النظرية لا يستقر ولا يهدأ ، ولا يأمن مادام التنافر والصراع قائمين بداخله ، ولا حل له — كما قال أفلاطون — إلا بالموت ، وخروج النفس من الجسد الذي سجنت فيه ، وصعودها إلى عالم المثل عالمها الحقيقي الذي تنعم فيه بالمعرفة .

ب — الغزالـــي :

عرف كثير من علماء المسلمين الصحة النفسية بتحقيق التوازن بين مطالب الجسم والنفس والروح[٢] وبين مصالح الفرد ومصالح الجماعة ، ويقوم تحقيق التوازن على الاعتدال في تحصيل المطالب ، والجمع بين مزايا مطالب الجسم والنفس والروح ، وبين مزايا مصالح الفرد والجماعة (كفافي ، ١٩٨٦) كما يقوم تحقيق التوازن على الوسطية التي اعتمدها الإسلام منهاجا لحياة المسلم . قال تعالى : « **والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواما** »[٣] وقال أيضا « **ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك . ولا تبسطها كل البسط . فتقعد ملوما محسورا** »[٤] .

وظهر تعريف الصحة النفسية بتحقيق التوازن عند الامام الغزالي الذي قسم دوافع النفس إلى نوعين : دوافع الهوى (أو بواعث الدنيا) ، ودوافع الهدى (أو بواعث الدين) (العثمان ، ١٩٦٣) فدوافع الهوى شهوات وملذات مادية ، حددها الله تعالى في قوله : « **زين للناس حب الشهوات من النساء ، والبنين ، والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة ، والخيل المسومة ، والانعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب** »[٥] .

وقد وضع الله هذه الشهوات في الإنسان لفائدة حفظ حياته ، واستمرار نوعه في تعمير الأراضي ، مما يجعل تركها بالمرة مذموما ، والاعتدال في طلبها من حلال محمودا .

أما دوافع الهدى فهدفها ربط العبد بربه واشباع حاجات روحه ، وتحسين حياته في الدنيا والآخرة . من هذه الدوافع : التوكل على الله ، وحب الله ، وحب رسوله ، وحب القرآن ، والخوف والرجاء والذكر والشكر والصبر والحمد . (الغزالي ، د . ت) .

ويرى الغزالي ان الإنسان ميال بطبعه إلى شهوات الهوى وملذاتها ، لكنه إذا عاش على هواه ضل وشقى وهلك . وقال « أما إذا صرف الإنسان همه في اتباع

اللذات البدنية ، يأكل كما تأكل الانعام ، فقد اصبح شيطانا مريدا ، وانحط إلى حضيض البهائم ، فيصير إما غمرا كثور ، أو شرها كخنزير أو ضريا ككلب ، أو حقودا كجمل ، أو متكبرا كنمر ، أو ذا روغان كثعلب » (الغزالي د . ت ص ٦٠)

أما دوافع الهدى فتحتاج إلى تربية ومجاهدة لتنميتها . فهدف التربية الإسلامية في البيت والمدرسة والمسجد تقوية هذه الدوافع ، والسيطرة على شهوات الجسد ، وتوجيهها وتسخيرها فيما خلقت له ، حتى يحدث الاعتدال في تحصيل دوافع الهدى والهوى . وفي ذلك صحة النفس والميل عنه سقم ومرض لها .

ويقرر الغزالي أن القلب السليم (أي النفس المتمتعة بصحة نفسية) قلب نمت فيه بواعث الايمان وعَمُر بالتقوى ، وزكى بالرياضة ، وطهر من الخبائث أما القلب المخذول (أي النفس الشقية المهمومة) فمشحون بالهوى ، خاضع للشهوات تذله وتشقيه (الغزالي، د . ت ص ٧٠) .

ج ــ ابن القيــم :

واتفق ابن الجوزية (١٩٨٣) مع الغزالي في تعريف الصحة النفسية بتحقيق التوازن بين مطالب الجسم والنفس والروح في حدود شرع الله . وعرف القلب السليم بالقلب الصحيح (أي النفس المتمتعة بصحة نفسية) الذي سَلِمَ من كل شهوة تخالف ما أمر الله به أو توافق مانهى عنه .

هذا القلب نمت فيع دوافع الهدى وسيطر على بواعث الهوى فأخلص في العبودية ، وضمنت له السعادة في الدنيا والآخرة ، لان من طبعه الاقبال على الهدى ، والنفور من القبائح . أما القلب الميت فهو قلب قاس ، واقف عند شهوات الجسد ولذاته ، يقبل عليها ولو كان فيها سخط الله ، يعبد هواه ، ويخضع له ، غارق في مطالب الدنيا ، تابع لكل شيطان مريد .

د ــ نجــــاتي :

وقد وضّح الاستاذ الدكتور محمد عثمان نجاتي (١٩٨٤) تحقيق التوازن كما جاء في القرآن الكريم ، الذي أخبرنا أن الله خلق الإنسان من جسم وروح ، وأودع في كل منهما حاجاته التي تحفظه وتحميه وتنميه ، ودعا الإنسان إلى تحقيق التوازن بين حاجاتهما ووهبه العقل ليميز به بين الخير والشر ، وأعطاه الإرادة ليختار ويفاضل بين : طريق الهدى ، وطريق الشهوات ، وطريق الرهبانية ، وجعل طريق الهدى في عمل الصالحات التي تشبع حاجات الجسم والروح باعتدال دون أفراط ولا تفريط . فقال سبحانه **« من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة »**[٦] .

أما من اتبع طريق الشهوات ، واغفل مطالب الروح ، فقد خضع لهواه ، وترك منهج الهدى ، وأعرض عن ذكر الله فضل وشقى . قال تعالى : **« ومن أعرض عن**

ذكرى فان له معيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة أعمى[٧] ».

أما من اتبع طريق الرهبانية والزهد في متع الحياة ، وتركها بالمرة ، فهي رهبانية ابتدعوها لم يكتبها الله على الانسان ، لأن فيها وأدا لمطالب الجسم ، وجورا عليها . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للثلاثة الذين عزموا على صيام الدهر وقيام الليل ، واعتزال النساء .... « **والله إني لأخشاكم من الله ولكني أصوم وأفطر ، وأقوم وأرقد ، وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس منا »**[٨] .

واتفق نجاتي والغزالي وابن القيم على أن الشخص السوي المتمتع بالصحة النفسية ، صاحب قلب سليم ، قادر على تحقيق التوازن بين مطالب الجسم والروح ، وقادر على اشباع حاجاتهما باعتدال في حدود ما أمر الله . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « **ينبغي للعاقل أن يكون له في النهار أربع ساعات ، ساعة يناجي ربه ، وساعة يحاسب نفسه ، وساعة يأتي فيها أهل العلم يبصرونه بأمر دينه ، وينصحونه ، وساعة يأتي شأنه ، ويخلو بين نفسه وبين لذاته فيما يحل ويجمل »** (السمرقندى ١٩٨٣ ب ص ٣١) .

أما الشخص غير السوي واهن الصحة النفسية ، فمخذول القلب أو ميت القلب أو قاس القلب ، يقهر حاجات روحه ، باتباع الهوى ، أو يقهر حاجات جسمه بالرهبانية (نجاتي ، ١٩٨٤) .

ولم يقتصر تعريف الصحة النفسية في الاسلام على تحقيق التوازن داخل الفرد ، بل امتد إلى تحقيق التوازن بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة التي يعيش فيها ، وذلك باعتدال في تحصيل كل منها . فقد أمر رسول الله بألا نبالغ في العبادات ، ونهمل حقوق الناس . فقال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما : « **ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل ؟** قال : بلي يارسول الله . **قال فلا تفعل : صم وأفطر ونم وقم . فان لجسدك عليك حقا ، وان لعينك عليك حقا وان لزوجك عليك حقا وان لزورك عليك حقا »**[٩] . وعندما قال سلمان لأبي الدرداء : ان لربك عليك حقا ، وان لنفسك عليك حقا ، وان لأهلك عليك حقا فأعط كل ذي حق حقه . قال رسول الله : « **صدق سلمان »**[١٠] .

وجعل الاسلام الفرد مسئولا عن الجماعة ، وطالبه بحفظها وحمايتها ورعايتها فقال رسول الله « **مامن عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة »**[١١] . وقال « **المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا »**[١٢] وقال : « **لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**[١٣] . وقال أيضا « **كلكم راع ومسئول عن رعيته ، الامام راع ومسئول عن رعيته ، والرجل راع ومسئول عن رعيته ، والمرأة راعيه في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها والخادم راع في مال سيده ومسئول عن**

رعيته . فكلكم راع ومسئول عن رعيته »[١٤] .

هكذا جمع الاسلام بين المصالح الفردية والجماعية ، وجعل مصلحة الفرد في مصلحة الجماعة ، ومصلحة الجماعة في مصلحة الفرد . فلم يجعل الفرد ترسا في آلة أو عبدا في جماعة ، كما فعلت الشيوعية التي ألغت الفردية ، ولم يجعله حرا حرية تامة كما فعلت الرأسمالية ، التي اعتبرت الفرد كل شيء والجماعة لا شيء .

فالإسلام حفظ للفرد حقوقه وللجماعة حقوقها ، وأمر الفرد بألا يجور على الجماعة ، وأمر الجماعة بألا تظلم الفرد . فلا ضرر ولا ضرار قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه لابن عمرو بن العاصى والى مصر « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ » وقال على بن أبي طالب كرم الله وجهه عن رسول الله عليه السلام **« من عامل الناس ولم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم ، فهو ممن كملت مروءته ، وظهرت عدالته ، ووجبت أخوته وحرمت غيبته »** (السمرقندي ، ١٩٨٣ م) .

هـ ــ فرويــد :

وظهر تعريف الصحة النفسية بتحقيق التوازن الداخلي بين قوى النفس وتحقيق التوازن بين الفرد والمجتمع في علم النفس الحديث عند سيجموند فرويد (S. Frued) الذي افترض أن النفس مكونة من ثلاثة أقسام (كما في شكل (١)) هى كالآتي :

الهــــو ID :

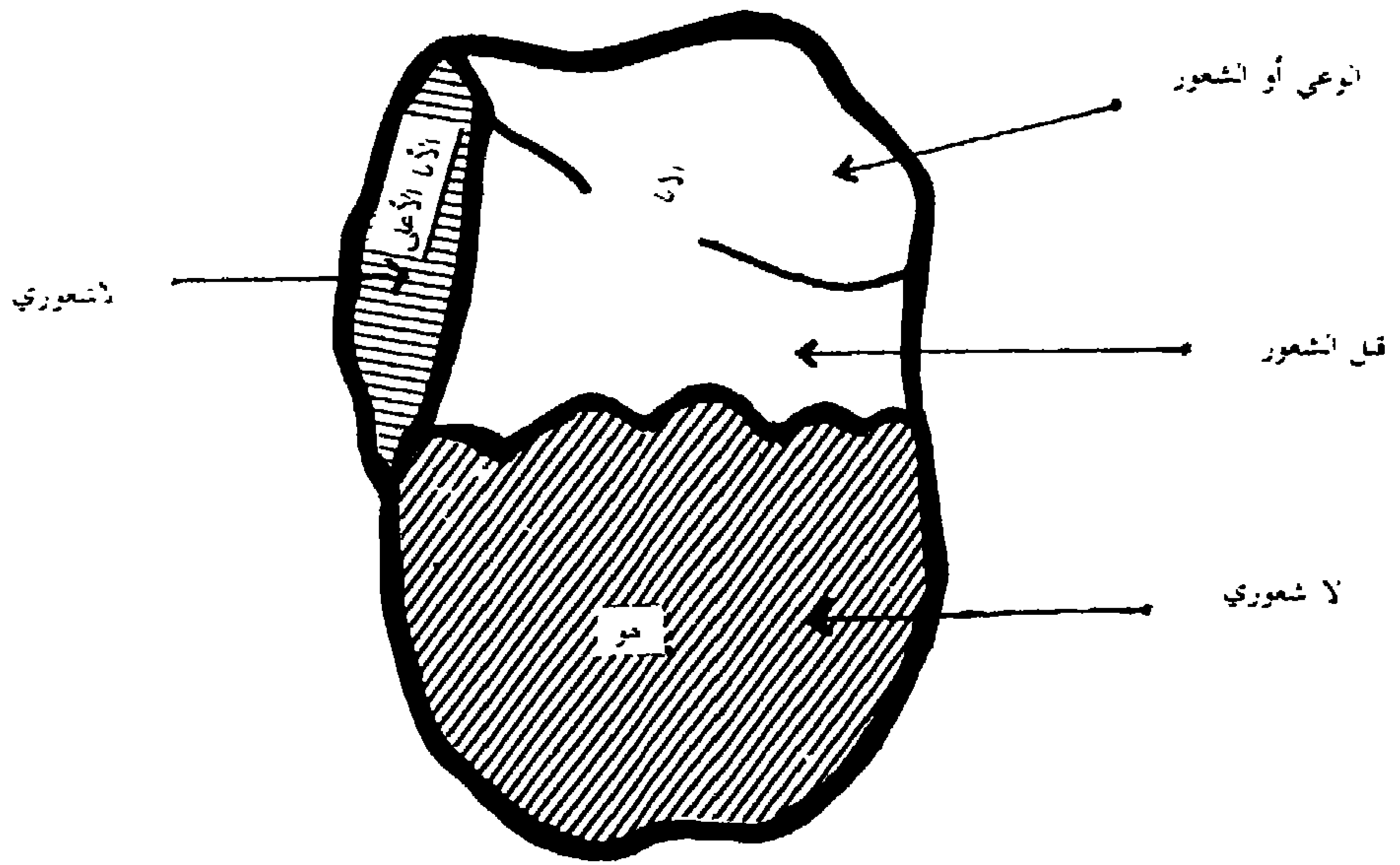
مستودع الغرائز والطاقة النفسية ، فعندما تثأر الغرائز يشعر الانسان بالتوتر ، ولا يتحمل زيادة الطاقة المتعلقة بهذه الغرائز ، فيعمل على تفريغها ليعود التوازن . وهذا الجهاز يحكمه مبدأ تحقيق اللذة .

الانــــا Ego :

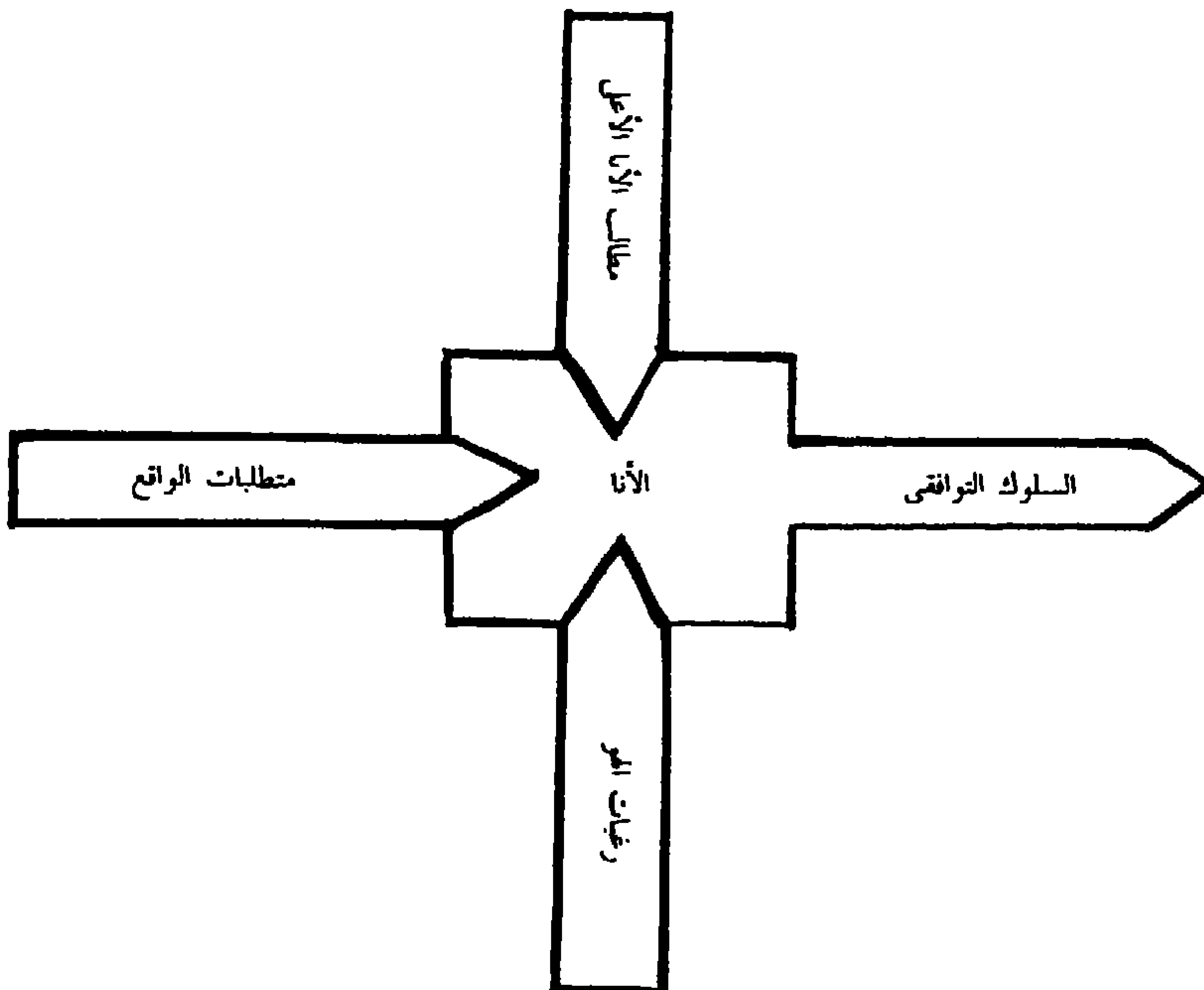
تمثل الجانب الشعوري ، وتسيطر على سلوك الانسان ، وتقرر ما يشبع من رغباته وما يؤجل منها ، بحسب ظروف الواقع الذي يعيش فيه . ويحكم هذا الجزء من النفس مبدأ الواقع .

الأنــا الأعلى Super ego :

ممثل داخلي لقيم وقواعد السلوك والأخلاق التي يمتصها الفرد أثناء عملية التنشئة الاجتماعية ، وتنزع إلى الكمال .. ويحكمها مبدأ المثالية وتعمل على كف دفعات الهو ، خاصة الدفعات الجنسية والعدوانية (Napoli, et al) (1982) . (فرويد ، ١٩٨٢ م) .



(شكل ١) أقسام النفس عند فرويد



(شكل ٢) سلوك الأنا لارضاء الهو والأنا الأعلى والواقـــع

والصحة النفسية تعني قوة الأنا ونجاحها في تحقيق التوازن بين مطالب الهو والأنا الأعلى والواقع . أما وهن الصحة النفسية فيعني ضعف الأنا وعجزها عن تحقيق هذا التوزان ، إما لسيطرة مطالب الهو ، فيصطدم الإنسان بالواقع ، أو سيطرة مطالب الأنا الأعلى ، فيقسو الإنسان على نفسه ، ويكبت رغبات الهو .

ويشبه فرويد الأنا بالعبد الذي عليه إرضاء ثلاثة أسياد . ونجد في الشكل رقم (٢) أن الأنا لكي تسلك سلوكا ما ، عليها أن تراعي مطالب أسيادها ، فإن كانت قوية نجحت وكان سلوكها سويا ، يدل على الصحة النفسية ، وان كانت ضعيفة فشلت ، وظهرت أعراض الاضطراب النفسي أو العقلي (فرويد ، ١٩٨٣ م) .

لكن بالرغم من أهمية آراء فرويد وجهوده في ميدان الصحة النفسية فمن الملاحظ أن نظرته إلى النفس شبيهة بنظرة افلاطون المتشائمة ، حيث اعتبر فرويد الإنسان شريراً بطبعه ، تسيطر عليه رغبات حيوانية ، لايقبلها المجتمع ، واعتبر قيم وأخلاق المجتمع لا تناسب طبيعة الإنسان ، مما يعني أن الصراع بين الأنا الأعلى والهو وبين الفرد ومجتمعه ، صراع حتمي ومستمر ومهمة الأنا صعبة في حل هذا الصراع لأن عليها كبت الرغبات التي لا تقبلها الأنا الأعلى أو لايباركها المجتمع ، وعليها أيضا حبس هذه الرغبات في اللاشعور ، ومنعها من الظهور في الشعور . وعملية كبت الرغبات ليست هينة لأنها ــ أي الرغبات ــ لاتستسلم للكبت بسهولة ، ولا تقبل الحبس في اللاشعور بل تحاول الظهور والافلات من مراقبة الأنا . وهذا ما يقلق الأنا ويزعجها لأنها تخاف الصدام مع الواقع بسبب هذه الرغبات ، فتلجأ إلى الحيل النفسية الدفاعية ، إلى أن تضعف وتنهار وتظهر أعراض الاضطرابات النفسية (فرويد ، ١٩٨٣ م) . هذه النظرة خاطئة لأنها اعتبرت الإنسان مكونا من نفس وجسم وهو مكون من نفس وجسم وروح (سوليفان ، ١٩٨٢ م) واعتبرته ، شريرا بطبعه وهو خيّر بطبعه فقد خلقه الله في أحسن تقويم ، وجعله مهيأً لتقبل القيم والأخلاق وقواعد السلوك الاجتماعي .

فالصراع بين الفرد والمجتمع ليس صراعا حتميا ، لأن الإنسان عنده الاستعداد للخضوع والالتزام بقيم المجتمع ، التي تهذب شهواته .

وترتقي بنفسه وتسمو بسلوكياتها ، فالنفس الإنسانية قابلة للتعلم والتزكية فهي كما قال الشاعر :

النفس كالطفل إن تهمله شب على
حب الرضاع وإن تفطمه ينفطم

فبالتربية الصالحة تسمو النفس ، وتعيش في سلام داخلي ، ووئام خارجي ويتحقق لها التوازن الذي تنشده الصحة النفسية .

٣ - تحقيق التوافق

يذهب كثير من العلماء إلى أن الصحة النفسية حالة نفسية ، يشعر فيها الإنسان بالتوافق مع نفسه ومع المجتمع الذي يعيش فيه . هذا التعريف قريب من تعريفها بتحقيق التوازن بين مطالب الفرد والجماعة ، فالإنسان يتوافق مع نفسه ومع المجتمع عندما يوازن بين مصالحه ومصالح مجتمعه .

ويقصد بالتوافق عملية ديناميكية يحدث فيها تغيير أو تعديل في سلوك الفرد أو في أهدافه وحاجاته أو فيها جميعا ، ويصاحبها شعور بالارتياح والسرور ، إذا حقق الفرد مايريد ، ووصل إلى أهدافه ، وأشبع حاجاته ، ويصاحبها شعور بعدم الارتياح والاستياء إذا فشل في تحقيق أهدافه ، ومُنِع من إشباع حاجاته (مخيمـــر ، ١٩٧٩ م) .

ويدل التوافق على الصحة النفسية إذا كانت أهداف الفرد تتفق مع قيم ومعايير المجتمع ، وأشبعها بسلوك مقبول . ويدل على ضعف الصحة النفسية ، إذا لم يبارك المجتمع أهدافه ، أو كانت سلوكياته تثير سخط الناس عليه .

ويعني توافق الفرد مع نفسه ، رضاه عنها وعن ماضيها وحاضرها ومستقبلها ، وتقبله لقدراتها وصفاتها وحاجاتها وطموحاتها ، وسعيه إلى تنميتها . أما توافق الفرد مع المجتمع فيقصد به ، رضاه عن الناس الذين يعيش معهم ، وعن عاداتهم وتقاليدهم وشعوره بالتقبل والحب والتعاون معهم ، ورغبته فى الالتزام بقواعد السلوك السائدة في مجتمعه .
. (Laycock, 1966, Carroll, 1964)

وتعريفات الصحة النفسية التي تدور حول التوافق النفسي والاجتماعي كثيرة ، منها تعريف الاستاذ الدكتور القوصي (١٩٧٥) بأن « الصحة النفسية هي مجموعة شروط يلزم توافرها حتى يتكيف الفرد مع نفسه ومع مجتمعه ، تكيفا يشعره بالسعادة والكفاءة » .

وتعريف كلاندر بأنها « قدرة الفرد على التأثير في البيئة والتوافق مع المجتمع توافقا يشبع له حاجاته » (جيرارد ، ١٩٧٣ م) وتعريف شوبن (Shoben, 1980) بأنها « قدرة الفرد على أن يعيش مع الناس ، ويختار حاجاته وأهدافه دون أن يثير سخطهم عليه ، ويشبعها بسلوكيات تتفق مع معايير وثقافة مجتمعه .

وبالرغم من اتفاق العلماء على أهمية التوافق في الصحة النفسية ، فان مدارس علم النفس الحديث مختلفة حول دينامياته ، ودور الفرد فيه . فمدرسة التحليل النفسي عند فرويد افترضت حتمية التعارض بين مطالب الفرد والجماعة وصعوبة التوفيق بينهما ، فلكي يتوافق الفرد مع مجتمعه عليه إما أن يضحي بفرديته وذاتيته ، نزولا عند مقتضيات الواقع ومطالب الجماعة ، فيعيش في سلام مع الناس ، ويصبح نسخة في البردعة الاجتماعية أو يتشبث بفرديته وذاتيته في عناد وإضرار ، ويفرض نفسه

على الناس ، فإذا نجح كان عبقرياً ، وإذا فشل كان عصابيا مجنونا ، لأنه لايستطيع أن يكون ما يريد (مخيمر ١٩٧٩ ، ص٧) . أما المدرسة السلوكية عند وطسون فذهبت إلى أن المجتمع هو الذي يصنع الفرد ويشكله كما يشاء . وقال وطسون مقولته الشهيرة « أعطني دستة من الأطفال أصنع منهم ما أريد : مهندسين وأطباء وقضاة ، أو مجرمين وسكيرين ولصوص » فالفرد صفحة بيضاء ، والمجتمع يشكله من خلال عملية التنشئة الاجتماعية في البيت والمدرسة وينمي فيه الحاجات والأهداف التي تتفق مع تقاليده وقيمه ، ويعلمه العادات المقبولة في أشباعها ، ويكسبه السلوك المناسب اجتماعيا للتعبير عن النفس (Watson , 1953) .

وعلى هذا فالشخص المتمتع بصحة نفسية هو الذي اكتسب السلوكيات المقبولة اجتماعيا ، التي تمكنه من التوافق مع نفسه ومع المجتمع ، توافقا يشبع حاجاته ويرضى المجتمع ، أما الشخص واهن الصحة النفسية ، فهو الذي فشل في اكتساب هذه السلوكيات ، أو اكتسب سلوكيات غير مقبولة اجتماعيا تثير سخط المجتمع عليه ، أو تعلم سلوكيات متناقضة في الموقف الواحد ، تجعله في حيرة الأقدام — الاحجام ، فيقع في الصراع النفسي (محمد ومرسي ، ١٩٨٦ ، عبد الغفار ، ١٩٧٨ م) .

أما أصحاب المذهب الإنسانى Humanists فقد رفضوا نظرة فرويد التشاؤمية ونظرة السلوكية السلبية للتوافق ، فالانسان عندهم ليس شريرا ، تتعارض مصالحه مع مصالح مجتمعه ، وليس آله تستجيب أوتوماتيكيا بسلوكيات حتمية وليس صفحة بيضاء ينقش المجتمع عليها مايشاء . بل الانسان خيّر بطبعه ، ومطالبه تتفق مع مطالب المجتمع ، وهو حر له ارادة فى اختيار أفعاله ، التى يتوافق بها مع نفسه ومع مجتمعه ، وعنده القدرة على تحمل مسئولية اختيار هذا السلوك أو ذاك ، وهو يُقْبِل عادة على اختيار السلوك المقبول اجتماعيا ، ويتوافق توافقا حسنا مع نفسه ومجتمعه ، ولا يتوافق توافقا سيئا الا اذا تعرض لضغوط فى بيئته . فالطفل لا ينحرف ولا يعتدى الا اذا شعر بضغوط فى الاسرة والمدرسة ، وتعرض للظلم ، وشعر بالتهديد وعدم التقبل (Napoli , et al., 1982) .

وتتفق نظرة المذهب الانسانى — الى حد كبير — مع نظرة الاسلام فى توافق الانسان مع نفسه ومجتمعه ، فقد قرر الاسلام أن الانسان خيِّر « **فكل مولود يولد على الفطرة** » كما قال رسول الله عليه السلام ، والانسان حر يختار أفعاله بارادته « **قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** »(١٥) وهو مسئول عن توافقه « **كل نفس بما كسبت رهينة** »(١٦)

وقد حث الاسلام على التوافق الحسن مع الجماعة ، وبيِّن للمسلم الطريق الى

ذلك فأمره بالتعاون والتسامح والمودة وحسن الجوار ، والاصلاح بين الناس . قال تعالى « **إنما المؤمنون أخوة** »(١٧) وقال : « **محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم** »(١٨) ، وقال رسول الله ﷺ « **المسلم للمسلم كالبنيان يشد بعضه بعضا** »(١٩) وقال على بن أبى طالب لابنه الحسن « يابنى لاتستخف برجل تراه أبدا فان كان أكبر منك ، فاحسب أنه والدك ، وان كان مثلك ، فاحسب أنه أخوك ، وأن كان أصغر منك ، فاحسب أنه ابنك » (السمرقندى ، ب ص ٣١) .

ونهى الاسلام المسلم عن التوافق السيء ، فأمره باجتناب الحسد والتباغض ، وسوء الظن والخصومة . قال رسول الله ﷺ « **لاتباغضوا ولاتحاسدوا ، ولا تدابروا ولا تقاطعوا ، وكونوا عباد الله اخوانا . ولايحل للمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام** »(١٩) .

وقال عليه السلام « **والذى نفسى بيده لايُسْلم عبد حتى يَسْلَم الناس من قلبه ولسانه ويده ، ولايؤمن عبد حتى يأمن جاره بوائقه**(١٩) » أى يأمن غشه وظلمه .

وأمر الاسلام الفرد بالالتزام بالجماعة وبمعاييرها ، والخضوع لقواعد السلوك فيها . قال تعالى « **يأأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** »(٢٠) وقال الرسول عليه السلام « **اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشى** » وقال : **من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر ، فانه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميته جاهلية** » . (السمرقندى ، ١٩٨٣ (أ) ص ٤٠)

لكن لم يجعل الاسلام توافق الانسان مع نفسه ومجتمعه ، توافقا قائما على الخضوع الآلى automatic Conformity ، ولم يجعله نسخة متكررة فى البردعة الاجتماعية بل جعله توافقا مسئولا ، قائما على بصيرة وأرادة الفرد ، الذى ألزمه بصلاح نفسه وصلاح الجماعة فى ضوء شرع الله ، فان تعذر عليه اصلاح الجماعة فعليه صلاح نفسه ، والخروج على هذه الجماعة ، لأن التوافق مع فسادها ليس مطلبا للصحة النفسية ، ومعيار فساد الجماعة خروجها على شرع الله ، فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « **لايكن أحدكم إمّعة ، يقول أنا مع الناس ، إن أحسن الناس أحسنت ، وإن أساؤا أسأت . لكن وطنوا أنفسكم ، إن أحسن الناس احسنتم وإن أساؤا أن تجتنبوا إساءتهم**(٢١) » وقال : « **من أسخط الله فى رضا الناس ، سخط الله عليه ، وأسخط عليه من أرضاه فى سخطه . ومن أرض الله فى سخط الناس ، رضى الله عنه ، وأرضى عنه من أسخطه فى رضاه حتى يزينه ،ويزين قوله وعمله فى عينيه**(٢٢) » .

وقال « **السمع والطاعة على المرء المسلم فيما يحب ويكره ، مالم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة** »(٢٣)

أما توافق الإنسان مع نفسه والذي يدل على الصحة النفسية فيتم في حدود ما أمر الله به ونهى عنه ، لابحسب الأهواء والشهوات ، فالمسلم مأمور بمخالفة هواه ، وقمع شهواته غير الصحية التي تغضب الله . قال تعالى : « **فأما من طغى ، وآثر الحياة الدنيا ، فان الجحيم هي المأوى ، وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى ، فإن الجنة هي المأوى** »(٢٤) وقال سبحانه « **أرأيت من اتخذ إلهه هواه ، أفأنت تكون عليه وكيلا ، أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ، ان هم إلا كالانعام بل هم أضل سبيلا** »(٢٥) .

فالخروج على النفس ، ونهيها عن المحرمات ، وعدم الرضا عن آثامها ورفض معاصيها من سمات النضوج النفسي والاجتماعي ، ومن علامات الصحة النفسية . قال الله تعالى : « **ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها** »(٢٦) .

وعلى هذا فان التوافق مع النفس والمجتمع ليس مرادفا للصحة النفسية في كل الأحوال . فقد يكون الإنسان متوافقا مع المجتمع وغير متمتع بصحة نفسية ، وقد يكون سيء التوافق مع مجتمعه ومتمتعا بصحة نفسية . فمثلا الشخص الذي يظهر رضاه عن الناس ، وخضوعه لمعايير الجماعة ، وتقبله لقواعد السلوك خوفا من عقاب ، أو طمعا في ثواب ، يُظْهر خلاف ما يبطن ، ويقول خلاف ما يفعل . هذا الشخص واهن نفسياً . قال تعالى : « **كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لاتفعلون** »(٢٧)

وقال رسول الله ﷺ « **تجدون شر الناس ذا الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه** »(٢٨) .

وخضوع الفرد لمعايير منحرفة ، والتزامه بقواعد سلوك فاسدة ، ومجاراته لأعراف وتقاليد شاذه في الجماعة ، لا يدل على الصحة النفسية ، لأن مسايرة هذه المعايير والتوافق معها ، لا يحققان مصلحة الفرد والمجتمع على المدى البعيد . فكم من شخص شقى لأنه عمل مثل ما يعمل الناس ، وكم من موظف أهمل لأن الموظفين يهملون ، وسرق واختلس وقبل الرشوة ، لأن زملاءه في العمل يعتبرون هذه السلوكيات شطارة وحقا من حقوقهم، التي تعارفوا عليها فيما بينهم . وكم من أب غرق في الديون لكي يتوافق مع العرف السائد في مجتمعه ، وأقام حفلة زفاف ابنه أو ابنته في فندق من الدرجة الأولى . وفي مصر ينفق الناس الأموال الكثيرة على سرادقات المآتم والإعلان في الصحف واستئجار القرّاء المشهورين ، لكي يتوافقوا مع عادات وتقاليد اجتماعية ليست من الدين في شيء . هؤلاء الناس ليسوا أصحاء نفسياً رغم توافقهم الاجتماعي فقد عاب القرآن عليهم في قوله تعالى : « **وإذا قيل**

هم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون »[٢٩] .

فالشذوذ عن الجماعة الفاسدة ، والانحراف عن المعايير الخاطئة ، والخروج على العادات والتقاليد التي لا تتفق مع شرع الله من علامات النضوج والصحة النفسية ، لأنها تدل على قناعة الفرد بمبدئه ، وتمسكه بعقيدته ، وثقته في الله وفي نفسه ، مما يجعله لا يعبأ باتهام قومه له بالجنون ، لأن عقولهم قاصرة ، ونفوسهم مريضة ، وأمزجتهم شاذة . فيجعلون الحسن قبيحا ، والقبيح حسنا ، والطيب خبيثا والخبيث طيبا ، فمثلا قوم لوط اعتبروا التطهر انحرافا والشذوذ الجنسي سواء ، وأجمعوا كلمتهم على طرد لوط ومن آمن معه ، الذين لم يوافقوا على ممارسة الجنسية المثلية ، وشذوا عن قومهم . قال تعالى : « **ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة وأنتم تبصرون . أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء ، بل أنتم قوم تجهلون فما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوا آل لوط من قريتكم ، إنهم أناس يتطهرون »**[٣٠] .

ومحمد ﷺ كان فى أحسن صحة نفسية ومع ذلك شذ وخرج على مجتمع مكة قبل الهجرة ، ورفض معتقداته الخرافية ، ونبذ عاداته وتقاليده الفاسدة ، وهمَّ قومه بقتله ، واتهموه بالجنون تارة ، وبالسحر تارة أخرى قال تعالى : « **وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لمّا سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون »**[٣١] .

وفي العصر الحديث أمثلة كثيرة على أن أصحاب المبادىء والمصلحين الاجتماعيين والدعاة إلى الله أصحاء نفسيا رغم سوء علاقتهم بمجتمعاتهم بسبب رفضهم للفساد فيها ، ونبذهم للتشريعات الشاذة ، والممارسات المنحرفة والعادات والتقاليد الخاطئة . وقد رماهم المنحرفون في قومهم — وهم كثيرون بالسفاهة والتطرف والتعصب والجنون ، وتعقبتهم الشرطة في بلادهم ، وأعتبروهم أشد خطرا من القتلة وقُطّاع الطرق ، وعذبوهم وسجنوهم وكأنهم أرتكبوا أبشع الجرائم . ومع ذلك لم يهنوا ، ولم يحزنوا لأنهم الأعلون ، وكان خروجهم على معايير المجتمع الفاسد علامة على صحتهم النفسية . قال تعالى : « **ان الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون ، وإذا مروا بهم يتغامزون ، وإذا انقلبوا إلى أهلهم انقلبوا فكهين ، وإذا رأوهم قالوا إن هؤلاء لضالّون . وما أرسلوا عليهم حافظين ، فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون ، على الارائك ينظرون هل ثُوِّب الكفار ما كانوا يفعلون »**[٣٢] .

كما أن توافق الانسان مع نفسه بحسب هواها وشهواتها يدل على تأخر نضوجه الاجتماعي والانفعالي ، وضعف صحته النفسية ، لأن النفس أمّارة بالسوء وتركها على سجيتها يقودها إلى الفساد والضلال ،

أما نهيها والسيطرة على شهواتها ، ومجاهدتها على الالتزام بشرع الله ، ففيه إعلاء لشأنها ، وتزكية لقدراتها ، وتنمية لصحتها النفسية . قال رسول الله ﷺ : « **إن في الجسد مضغة ، إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ، ألا وهي القلب** »(٣٣) . وقال ﷺ : « **الكيِّس مَنْ دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من أتبع نفسه هواها ، وتمنى على الله الأماني** »(٣٤) .

٤ - تحصيل السعــادة

يرى بعض علماء النفس أن الصحة النفسية شعور بالسعادة ، فالشخص المتمتع بصحة نفسية سعيد في حياته ، والشخص الواهن نفسيا شقي في حياته (Johns, et al, 1976) . ويقصد بالسعادة مجموعة من المشاعر السارة التي نستدل عليها من تقرير الشخص عن نفسه ، واعترافه بسعادته أو في تعبيرات الفرح والسرور التي نلحظها عليه أو فيهما معا .

والشعور بالسعادة مسألة نسبية ، تختلف من شخص إلى آخر ، فما يسعدك قد لا يسعد غيرك ، وما يشعرك بالسعادة في موقف قد لا يشعرك بها في موقف آخر . فالسعادة مشاعر ذاتية ، تتأثر بنضوج الشخص وحاجاته وأهدافه وطموحاته . فما يسعد أصحاب الشخصيات غير الناضجة ، قد لا يسعد أصحاب الشخصيات الناضجة . وترتبط السعادة بالحصول على الملذات والمتع ، التي يشعر بها الإنسان عندما يحقق أهدافه الضرورية ، ويشبع حاجاته بالقدر الذي يطمح إليه . وتنقسم السعادة بحسب الملذات والمتع التي ترتبط بها إلى نوعين هما :

أ) السعادة في الملذات الحسِّية :

وهي أحاسيس ممتعة ، ندركها بالحواس ، وترتبط باشباع حاجات الجسم ، وأمد متعها قصير ، من هذه الملذات كما قال الامام الغزالي لذات الأكل والشرب والجنس ، ولذات الحصول على المال والملبس والمسكن والسيارة وغيرها .

والحصول على هذه الملذات ضروري لحفظ الجسم وتنميته ووقايته ، واستمرار نسل الإنسان في تعمير الأرض . وقد أحل الله هذه الملذات ، وحثَّ على طلبها وحدد طرق الحصول عليها ، وأثاب كل من يطلبها من حلال دون إفراط ولا تفريط فقد قال رسول الله ﷺ : « **إن في بضع أحدكم صدقة** » قالوا : أيأتي أحدنا شهوته وله في ذلك أجر قال عليه السلام : « **انظروا لو وضعها في حرام أكان عليه وزر ؟** » قالوا : بلى قال : « **كذلك لو وضعها في حلال ، له في ذلك أجر** »(٣٥) . وقال الامام الغزالي (١٩٦٧ م) « **ان الشهوة خلقت لفائدة وهي ضرورية في الجملة ، فلوا انقطعت شهوة الطعام هلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع انقطع النسل ... والمطلوب رد ذلك للاعتدال ، الذي هو وسط بين الأفراط والتفريط . فبالعدل في الطعام يصح البدن ، وينفي المرض .**

وشهوة الفرج لها هدفان : بقاء النسل ، وإدراك لذة نقيس عليها لذات الآخرة ، لأن ما لا يدرك جنسه بالذوق ، لايعظم الشوق إليه . لكن إذا لم تكسر هذه الشهوة تجلب للإنسان آفات كثيرة ، ومحنا عديدة » (الغزالي ، د ت . ص١٦٤) .

وقرر الغزالي ضرورة أخذ الإنسان من هذه الملذات قدر ما يحتاج إليه ، فان اعطاء النفس ما تشتهي عون لها ، وقضاء لحقها ، وحفظ لها ، واصلاح لأمرها ، وتنشيط لها إلى الخير . وقال سعيد بن المسيب : « لاخير فيمن لا يجمع المال من حله ، يكف به نفسه عن الناس ، ويصل به رحمه ، ويعطي منه حقه » . (الغزالي ، د ت) .

وبالرغم من ضرورة الحصول على الملذات الحسية فإنها لا تسعد إلا الأطفال والصغار والمتخلفين عقليا ، الذين يطلبون اللذات العاجلة المحسوسة ويعجزون عن إدراك اللذات الآجلة ، فيقبلون على متع سريعة الزوال ، لاتوصل إلى السعادة الحقيقية . كما لا يقبل على تحصيل هذه الملذات من البالغين إلا أصحاب النفوس الخسيسة الذين يجعلونها غايات ، ويطلبونها لذاتها ويبغون سعادتهم فيها ، فلا يوفقون ، لأن كثرة الاقبال عليها يولد النهم الذي يفسد متعتها ، ويشقي طالبها ، ويضني عابدها . قال رسول الله ﷺ « **أخشى ما خشيت عليكم كبر البطن ، ومداومة النوم والكسل** »[٣٥] ... وقال مسكويه « ان ترك الإنسان على هواه في اشباع اللذات المادية ، يؤدي به إلى التهلكة ، لأنها غايات ثانوية ، وأثرها عارض — وصاحبها كثير الخوف ، قلق النفس ، مجهد البدن . فكثير من الملوك حصّلوها ، لكنهم لم يكونوا سعداء ، بل كانوا في هَمٍّ وحزن ... فتهذيب هذه الملذات ، بتهذيب غاياتها ، ومقاومة عناصر البهيمية في الإنسان ، والترقي به في مراتب السعادة » . (الطيب ، ١٩٨٤ م) .

وأيّد الامام الغزالي ما ذهب إليه مسكويه ، فقال « يجب أن يدرك الإنسان أن الحياة ليست لاشباع الشهوات ، فيعمل على تعديل شهواته حتى يعتدل الأمر ويسير العقل في طريق السعادة ، طريق الصراط المستقيم » . (الغزالي د ت ، ص٩) .

وهذا يعني أن السعادة التي نحصل عليها من الملذات الحسية ضرورية لتنمية الصحة النفسية ، لكنها لاتكفي لتحقيقها ، لأن غاية الإنسان في الحياة أسمى منها ، وطموحاته أرقي منها .

ب) السعادة في الملذات النفسية :

هى سعادة ترتبط باشباع الحاجات النفسية التي تؤدي إلى أحاسيس ممتعة ، وهى أفضل من السعادة التي نحصل عليها من الملذات الحسية ، لأن أمدها أطول وغاياتها أرقى وأسمى . من هذه الملذات : لذات العمل والانجاز والتفوق وحب الناس ، والانتماء ، والاستحسان ،

والتقدير ، وإدراك الخير والجمال ، ولذة العلم والمعرفة .

وكل شخص ينشغل بتحصيل هذه الملذات صحيح النفس ، لأنها تحقق له متعا راقية ، وتوصله إلى سعادة سامية وتدفعه إلى أعمال نبيلة . لذا جعل سقراط سعادة الإنسان في أن يعرف نفسه بنفسه ، ويقف على جوهرها . وجعلها أفلاطون في سيطرة النفس العاقلة على النفس الشهوانية والغضبية ، وفي عودة النفس إلى عالم المثل ، حيث تجد العلم والمعرفة اللذين يسعدانها .

وذهب الغزالي إلى أن لذة العلم والمعرفة تفوق كل اللذات الجسمية والنفسية ، ولذة معرفة الله تفوق لذة معرفة ما سواه ، لأن لذة العلم مرتبطة بشرف المعلوم وهو الله . فلذة معرفته سبحانه ألذ أنواع الملذات وهذا ما يجعل أسعد الناس وأحسنهم حالا في الدنيا والآخرة أكثرهم معرفة بالله ، وأقواهم حبا له . فكلما زاد حب الله ازدادت اللذة التي ترتبط بها سعادة الإنسان الحقيقية وهى سعادته في الآخرة ، لأنها سعادة دائمة ، وسرور لاغم فيه ، وعلم لا جهل معه ، وغنى لا فقر بعده (الغزالي ، د ت ص٣٤٤) والسعادة الحقيقية (سعادة الآخرة) مطلوبة لذاتها ، وكل ما عداها من لذة وسرور وسعادة مطلوب لأجلها ، فالحصول على الطعام والشراب ، والمال ، النكاح ، والجاه ، والسلطان ، والإيمان ، والسعي في الحياة ، وسائل لتحقيق هذه الغاية السامية . قال ابن القيم ، فرح القلوب وابتهاجها وسعادتها في حب الله ، وحب كلامه وحب رسوله ، والرضا بقضائه ، والتوكل عليه ، والثقة به ، والخوف منه ، والرجاء فيه ، والتوبة إليه فيستغنى به عن سواه ، وبذكره عن ذكر ما سواه ، وبالشوق إليه عن الشوق إلى ما سواه ، فيصبح وكأنه جالس بين يدى الله ، يسمع به ويبصر به ، ويتحرك به ، ويبطش به (ابن القيم ، ١٩٧٠ ص٢٩٥) ويتفق ماكدوجال Mc Dogall مع علماء النفس المسلمين على أن السعادة التي نحصل عليها من اللذات الحسية ، سعادة زائلة ، لا تصلح لأن تكون غاية في ذاتها ، أما السعادة التي نحصل عليها من تحقيق أهداف سامية ، والدفاع عن مبادىء نبيلة ، فهى السعادة الحقيقية ، طويلة الأمد . كما قرر ماكدوجال ما قرره العلماء المسلمون من قبله فاعتبر الشخص السعيد شخصا متكامل الشخصية قوى الارادة ، ناضج العقل ، يوجه كل طاقاته ونشاطاته نحو مبدأ يؤمن به ، ويجد سعادته في اسعاد الناس جميعا .

وأشار الاستاذ الدكتور القوصي (١٩٧٥ م) إلى أن الأنبياء والرسل والمصلحين الاجتماعيين أعلى الناس تكاملا في الشخصية وأقواهم إرادة ، وأشدهم عزيمة ، لأن سعادتهم ليست في مأكل أو مشرب أو ملبس أو سلطة أو مال أو ولد ولايشقيهم مصادرة المال ولايؤلمهم النفى والحبس ، ولايحزنهم فقد الأهل والولد ،

ولا تخيفهم الاهانة والتجريح ، لأن سعادتهم الحقيقية في أداء رسالتهم والدفاع عن عقيدتهم (ص ١٠١) .

نخلص من هذا إلى أن السعادة التي تدل على الصحة النفسية ليست في ملذات حسية ، لكنها في ملذات نحصل عليها من عمل ما يرضي الله ، فيرضى عنا ويحبنا ، وينير عقولنا وقلوبنا وأبصارنا وأسماعنا ، فنُقْبل على ما يقربنا منه ، ونرضى بما قسمه لنا ، فنسعد في الدنيا والآخرة . وفي ذلك قال الشاعر :

ولست أرى السعادة جمع مال
ولكن التقى هو السعيد

٥ - تحقيق الذات

قال كثير من علماء النفس أن الصحة النفسية حالة نفسية يشعر فيها الانسان بتحقيق الذات Self actualization ، عندما يفهم نفسه وينميها ويرضى عنها ويقبلها ، ويصل بقدراته إلى أقصى وسع لها ، ويبلغ بانجازاته أعلى درجات التفوق والنجاح ، ويشعر باتساق حاجاته ، وتكامل دوافعه ، فيثق في نفسه ، ويعتمد عليها (English & English, 1958, Husen & Postlethwaite, 1985) ويتفق هذا التعريف مع تعريف الصحة النفسية بتحصيل السعادة الحقيقية ، لأنه لم يجعل الصحة النفسية في إشباع الحاجات الفسيولوجية والبيولوجية ، وجعلها في إشباع الحاجات النفسية والاجتماعية ، وعلى رأسها الحاجة إلى تحقيق الذات باعتبارها أسمى هذه الحاجات (Maslow, 1970) .

وقد جعل ماكدوجال تحقيق الذات المنظم الأعلى للشخصية ، يعمل على تكاملها واتساقها ، وسماه « عاطفة اعتبار الذات » التي تدفع الإنسان لأن يكون حسب فكرته عن نفسه . فان عمل ما يريد ، وعبر عن نفسه ، فرح وشعر بالرضا والارتياح ، وإذا منع من ذلك ، أو أجبر على عمل مالا يرضيه ، قلق وتوتر واضطرب (القوصي ، ١٩٧٥ م) .

واتفق ماسلو مع ماكدوجال في معنى تحقيق الذات ، فجعله دافعا يدفع الإنسان لأن يكون في مستوى فهمه لنفسه[٣٦] ، وفكرته عنها فان عبرَّ عن نفسه بصدق ، شعر بالجدارة وانطلق يعمل بكل طاقاته ، وأبدع في انتاجه ، وإذا فشل شعر بالذنب والدونية والقلق .

ووضع ماسلو الحاجة إلى تحقيق الذات في قمة مدرج الحاجات الإنسانية واعتبرها أعلاها وأرقاها ، يأتي اشباعها بعد أن يشبع الإنسان حاجاته الأساسية ، التي تحفظ حياته ونوعه ، وتحقق له الأمن والحب ، وتربطه بالآخرين .

وبحسب نظرية ماسلو في الحاجات فان الشخص الذي أشبع حاجاته الفسيولوجية مهيأ لاشباع حاجاته للأمن والطمأنينه ، والذي أشبع حاجاته للأمن مهيأ لأشباع حاجاته للحب والانجاز والانتماء والاستحسان والتقدير وحب الاستطلاع ،

والذي أشبع هذه الحاجات مهيأ لاشباع حاجته لتحقيق الذات ، التي يشعر في اشباعها بالكفاءة والسعادة .

ومن دراسة ماسلو لحوالي ٣٠٠٠ طالب جامعي ، حققوا ذواتهم(٣٦) ، وجد أنهم متفوقون على أقرانهم في سمات تقبل الذات ، والرضا عنها وعن الناس وفي الموضوعية في إصدار الأحكام ، فلا يتحيزون ولا يتعصبون ، وفي بساطة السلوك وعدم التكلف فيه ، والسعي إلى تنمية القدرات ، واكتساب الخبرات ، وجمع المعلومات ، وفي حب الناس وألفتهم ، والرغبة في مساعدتهم واحترامهم والتعاون معهم ، والاهتمام بمشكلاتهم ، وفي حب الديمقراطية والعدالة ، واحترام الرأي الآخر ، وفي الحيويه والنشاط ، والدافعية للانجاز ، والرغبة في التفوق والامتياز والابداع والاستقلال ، والثقة في النفس ، والشعور بالكفاءة (Maslow, 1970) ووجود هذه السمات عند هؤلاء الطلاب جعل كثيرا من علماء النفس يعتبرون الصحة النفسية مرادفة لتحقيق الذات ، وضمّنوا تعريفاتهم لها خصائص الأشخاص الذين حققوا ذواتهم . فعرف إبراهام ماسلو الشخص المتمتع بصحة نفسية ، بأنه شخص حقق ذاته عن طريق اشباع حاجاته الجسيمة والنفسية والاجتماعية ، لذا نجده آمنا مطمئنا ، محبا للناس ومحبوبا منهم ، صادقا مع نفسه ومع الناس . راضيا عن نفسه وعن الناس متقبلا للواقع الذي يعيش فيه ، جريئا في قول الحق ، وفي التعبير عما يراه صوابا ، واضحا مع نفسه ، سهلا في تعامله مع الناس ، قادرا على الانتاج والابداع ، مخلصا في عمله ، متفانيا فيه ، يعرف من هو ، وما يريد وما يحب ومايفيده ، ولخص بارون Barron خصائص الشخص المتمتع بصحة نفسية في عمل ما يراه صوابا فلا يكذب ولا يغش ولا يسرق ولا يغتاب ولا يحسد (عبد الغفار ، ١٩٧٨ م) .

ويتفق مع هذا التعريف تعريفات كل من شوبن وروجرز وبلاتز وهورني وفروم وآبل . فقد عرف شوبن Shoben الشخص المتمتع بصحة نفسية ، بأن له إرادة حرة فيما يقول ويفعل ، يختار حياته بارادته ويواجهها بصراحة ، ويتمسك بقيم مجتمعه الديمقراطي . وعرفه روجرز Rogers بأنه شخص يعمل بكل طاقاته ، ويستفيد من كل امكاناته مقبل على الحياة ، متفتح الذهن ، راض عما في حياته ، يسعى إلى تطوير نفسه وتنميتها ، يقول ما يعتقد أنه صواب ، وعرفه بلاتز Platz بأنه شخص يعتمد على نفسه ، ويتخذ قراراته بنفسه ، ويتحمل مسئولية ما يترتب عليها ، يسعى إلى تنمية نفسه ، واكتساب الخبرات وتحصيل المعرفة .

عرفته كارن هورني K. Horny بأنه شخص يفهم نفسه ، ويعرف قدراته وميوله ، له إرادة فيما يعمل ، ويتحمل مسئولياته . وأضاف أريك فروم إلى هذا التعريف استخدام الشخص قدراته ومهاراته وخبراته ومعلوماته في عمل ما

يسعده ويسعد الناس . (القوصي ، ١٩٧٥ ، عبد الغفار ، ١٩٧٨ م) وجاء في تعريف كنيث آبل Kenneth Apple أن الشخص المتمتع بصحة نفسية ، قادر على مواجهة الصعوبات ، وإتخاذ القرارات ، وتحمل المسئولية نحو نفسه ونحو الآخرين ، يعتمد على نفسه ، ويثق فيها ، ويلجأ إلى الناس عند الضرورة ، ويساهم في تنمية مجتمعه ، ويستمتع بوجوده مع الناس ، ويشعر بحبهم له وبحبه لهم (جورارد ، ١٩٧٤ م) .

ويتسق تعريفا جاهودا والقوصي للصحة النفسية مع التعريفات السابقة عن الشخص المتمتع بالصحة النفسية . فقد ركزت ماريا جاهودا (M. gahoda, 1963) على الإدراك الكفء أو الادراك المناسب للواقع ، فعرفت الصحة النفسية « بالقدرة على إدراك الواقع إدراكا مناسبا ، ومواجهته بموضوعية وكفاءة ، ومعالجة الأمور بواقعية ، ومعاملة الناس بدون تحيز أو تعصب لعرق أو حسب أو لون أو جنس » واهتم القوصي (١٩٧٥ م) بفكرة التكامل بين وظائف النفس ، فعرف الصحة النفسية بالتكامل التام بين الوظائف النفسية مع القدرة على مواجهة الأزمات النفسية العادية من الاحساس بالسعادة والكفاية .

ومن تحليل هذه التعريفات نلاحظ أن تعريف الصحة النفسية ، بتحقيق الذات تضمن تحقيق التوازن بين الجسم والنفس ، وبين الفرد والمجتمع وتضمن توافق الفرد مع نفسه ومع المجتمع ، وتحصيل السعادة مما يدل على أن الشخص الذي حقق ذاته توفرت فيه الكثير من علامات الصحة النفسية .

ومع هذا فان على « تعريف الصحة النفسية بتحقيق الذات » بعض المآخذ التي تجعل تحقيق الذات كما عرضناه ليس مرادفا للصحة النفسية ، ولا يدل عليها في كل الأحوال وفي كل المجتمعات . من هذه المآخذ الآتي :

أ ـــ تحديد تحقيق الذات بامتياز الاداء والتفوق في الانجاز والابداع ، والعمل بكامل الوسع والاستطاعة يجعله هدفا مثاليا ، لا يصل إليه إلا العباقرة والأذكياء جدا . وهذا يعني أن معظم الناس غير أصحاء نفسيا ، وقلة قليلة هم الأصحاء نفسيا (Napoli, et al., 1982) .

ب ـــ لا يدل امتياز الاداء والتفوق في التحصيل والانجاز والعمل بكامل الوسع على الصحة النفسية في كل الأحوال ، فبعض الأشخاص المتفوقين في الانجاز كانوا غير أصحاء نفسيا رغم تفوقهم وإبداعهم في مجالات عملهم .

جـ ـــ شعور بعض المجرمين بتحقيق الذات في إنجاز أعمال إجرامية ، يبدعون فيها ، ويخلصون في أدائها ، ويشعرون بلذة النجاح ونشوة الانتصار ، كلما غفل عنهم المجتمع . ومع هذا ليسوا سعداء لأن سعادتهم في هذه الأعمال مؤقتة ، تزول بمجرد الحصول عليها ، فيعيشوا في هَمٍّ

الشعور بالذنب والخوف من المجتمع ، وعدم الرضا عن الذات . قال تعالى للمجرمين : « **كلوا وتمتعوا قليلا إنكم مجرمون** » .

د ـــ لا يأتي اشباع الحاجة إلى تحقيق الذات بعد إشباع الحاجات الفسيولوجية والنفسية والاجتماعية في كل الأحوال ، فقد يشعر الإنسان بتحقيق الذات مع حرمانه من الطعام والماء والراحة والنساء ، ومع تعذيبه بالحبس والنفي ومصادرة الأموال . فالرسل والمصلحون الاجتماعيون وجدوا تحقيق ذواتهم في ابلاغ رسالات ربهم ، وفي إظهار دينهم وفي الدفاع عن مبادئهم ، ولم يعبأوا باشباع حاجاتهم الجسمية ، ولم يهتموا بملذاتهم الحية . والصيام فى الاسلام فيه تحقيق للذات بالرغم من الامتناع عن الطعام والشراب والنساء ففيه تأجيل للذات جسمية للحصول على لذات نفسية وروحية أسمى منها وهى الفوز برضوان الله تعالى .

وهذا يعني أن ترتيب الحاجات وتدرجها عند ماسلو ، لم يأت حسب تتابع الاشباع بقدر ما جاء حسب أهميتها في حفظ حياة الإنسان ، وحفظ نوعه ، وتحسين الظروف التي يعيش فيها .

هـ ـــ تحديد تحقيق الذات بتنمية القدرات ، والعمل بأقصى وسع لتحقيق الفردية والاستقلالية ، والمنفعة الشخصية ، وقبول الإنسان مايراه صوابا ، واكتفاء الإنسان بنفسه عن الناس ، جعل الفرد يؤله نفسه ، ويقدس المنفعة الفردية ويعبد الحرية الشخصية ، ويضعها فوق كل اعتبار ، وجعل حقوق الفرد وواجباته نابعة من الفرد لا من الجماعة .

ويتفق هذا المفهوم لتحقيق الذات مع أسلوب الحياة في المجتمعات الغربية التي نشأ في أحضانها ، والذي يقوم على فلسفات النفيعة Pragmatism والفردية Individualism والرأسمالية وغيرها من الفلسفات التي تعتبر السلوك الذي يؤدي إلى إشباع حاجات الفرد ، ويحقق أهدافه بجهوده الشخصية بدون عون من أحد سلوكا مثاليا . وتعتبر الاكتفاء الذاتي Self Sufficience من أهم علامات الصحة النفسية ، لأن المكتف بذاته لديه من المهارات والقدرات ما يجعله في غنى عن الناس ولديه الرغبة في أن يتعلم الخبرات الجديدة كلما دعت الحاجة إلى ذلك (فهمي ، ١٩٦٧ م) .

وقد أدت تربية الناس على هذه الفلسفات إلى تنمية الانانية ، والجشع والاستغلال والتسلط ، وأدى إلى وهن الروابط الأسرية ، وضعف المحبة والمودة ، وضياع الرحمة والتعاطف وسعى كل شخص إلى تحقيق ذاته في مصالحه الفردية ، وانصرف بكل طاقاته يعمل ويبدع ، ليكتفي بنفسه عن الناس ، فإذا نجح قال ما قاله قارون « **انما أوتيته على علم عندي** »[٣٧] أو ما قاله فرعون لقومه « **أنا ربكم الأعلى** »[٣٨] . أما إذا فشل في عمل ما يريد ، شعر بالذنب والقلق والتوتر ، فيكون كالمشرك « **فكأنما خر من السماء**

فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق »[39] لأنه يعلم أن أحدا لن يرحمه أو يأخذ بيده ، فهو نفسه لا يرحم الفاشلين .

« وفكرة المرء عن نفسه » و« مفهومه عن نفسه ، ومفهومه عن الآخرين » التي تنميها الثقافة الغربية ، ويقوم عليها تحقيق الذات ، تنطوي على ربط النجاح والتفوق بقدرة الفرد على الأخذ بالأسباب التي توصله لما يريد ، ولاتربطه بمشيئة الله ، وتنطوي على ربط قيمة العمل بالمنفعة الفردية ، ولاتربطها بحكم الله فيها حلال أم حرام .

هذا يجعل تحديد « تحقيق الذات » بالمفهوم السائد في المجتمعات الغربية لا يصلح للتطبيق في المجتمعات الإسلامية ، ولا يدل على الصحة النفسية فيها ، لأن فكرة المرء عن نفسه ، ومفهومه عن نفسه ، ومفهومه عن الآخرين طبقا لتوجيهات الإسلام تنطوي على أن الإنسان خلق ليعبد الله ويعمر الكون ، وعلى أن مصلحة الفرد من مصلحة الجماعة ، ومصلحة الجماعة من مصلحة الفرد ، وعلى تنمية الفردية والمسئولية والحرية والإرادة من خلال ارتباط الإنسان بأخيه **فخير الناس — كما قال الرسول العظيم — أنفعهم للناس ، والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه**[40] .

كما تنطوي « فكرة المرء عن نفسه في المجتمعات الإسلامية على الأخذ بالأسباب وربط النجاح والتوفيق بمشيئة الله « **وما تشاءون إلا أن يشاء الله ان الله كان عليما حكيما** »[41] . وتنطوي أيضا على عدم ربط قيمة العمل بمنفعة الفرد والمجتمع لأن الناس قد يضلون وهم يظنون أنهم يحسنون صنعا قال تعالى : « **قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا** » فقيمة العمل في الإسلام مرتبطة بحكم الله فيه . قال تعالى لرسول الكريم « **وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم** »[42] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « **لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به** » . كما تنطوي فكرة المرء المسلم عن نفسه على العمل ابتغاء مرضاة الله لا من أجل مصلحة شخصية . قال تعالى : « **الذي يؤتي ماله يتزكى ، ومالأحد عنده من نعمة تجزي إلا إبتغاء وجه ربه الأعلى ، ولسوف يرضى** »[43] وقال أيضا : « **لاخير في كثير من نجواهم ، إلا من أمر بصدقة أو معروف ، أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله ، فسوف نؤتيه أجرا عظيما** »[44] .

« حسن الخلق »

من عرض ومناقشة تعريفات الصحة النفسية السابقة لاحظنا أنها لا تدل على الصحة النفسية بدقة إذا طبقناها كما تطبق في المجتمعات الغربية التي أهملت الجانب الروحاني في الإنسان ، أما إذا طبقناها

إسلاميا ، فإنها تتداخل وتتكامل في دلالتها على الصحة النفسية ويختفي ما بينها من تباين ويجمعها مفهوم « حسن الخلق » في الإسلام ويكون تعريفنا للصحة النفسية بأنها حالة نفسية يشعر فيها الإنسان بالرضا والارتياح عندما يكون حسن الخلق .

وقد جاء هدى الله في الإسلام يأمر بحسن الخلق ، وينهي عن سوء الخلق أي يأمر بالصحة النفسية ، وينهي عن وهن الصحة النفسية بلغة علم النفس الحديث . قال رسول الله ﷺ : « **إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق** »(٤٥) . وقد كان عليه الصلاة والسلام إمام المسلمين في الصحة النفسية ، فوصفه الله تعالى بقوله : « **وإنك لعلى خلق عظيم** »(٤٦) . وقال أنس رضي الله عنه : « **كان رسول الله ﷺ أحسن الناس أخلاقا** »(٤٧) .

وعندما سئل رسول الله ﷺ (في أحاديث كثيرة رواها مسلم والبخاري وغيرهما) عن الدين والايمان والبر . قال :

« **حسن الخلق** » ، وعن أفضل المؤمنين وأكمل المسلمين . قال : « **أحسنهم أخلاقا** » ، وعن خير ما أعطي للعبد ، يدرك به درجة الصائم والقائم ويوصله إلى الجنة ، قال عليه الصلاة والسلام « **حسن الخلق** » ، وعن أثقل الأعمال الصالحة التي تُصْلِح الدين والدنيا قال « **حسن الخلق** » (النـــووي ، ١٩٧٦ ، ص٢٩٠ ، والسمرقندي ، ١٩٨٣ (أ) ، ص ، ١٧٠) .

وأخذ علماء المسلمين وفقهاؤهم عن رسول الله مفهوم حسن الخلق ، واعتبروه الايمان وأساس الدين . فقال ابن عباس رضي الله عنه « لكل بنيان أساس ، وأساس الإسلام « حسن الخلق » . وقال الغزالي : حسن الخلق هو الايمان وسوء الخلق هو النفاق (الغزالي ، د.ت ص ٦٩) : وقال ابن القيم : « الايمان هو حسن الخلق ، فمن زاد عليك فى حسن الخلق ، زاد عليك فى الايمان » (ابن القيم ، ١٩٧٠)

ويقصد بحسن الخلق أدب العبد مع ربه والالتزام بأمره في الأدب مع النفس والجسم والناس . فقد عرفه سيدنا على كرم الله وجهه بأنه : « طلب الحلال ، واجتناب الحرام والتوسعة على العيال » وأضاف عبد الله بن المبارك « طلاقة الوجه ، وبذل المعروف ، وكف الأذى » وزاد الواسطي « ارضاء الناس في السراء والضراء » . (النـووى ، ١٩٧٦ ، ص٢٩١) ، وأضاف السمرقنــدي (١٩٨٣) : لين القول مع البر والفاجر ، والسني والمبتدع ، من غير مداهنة ولا إظهار الرضا بسيرته أو مذهبه .

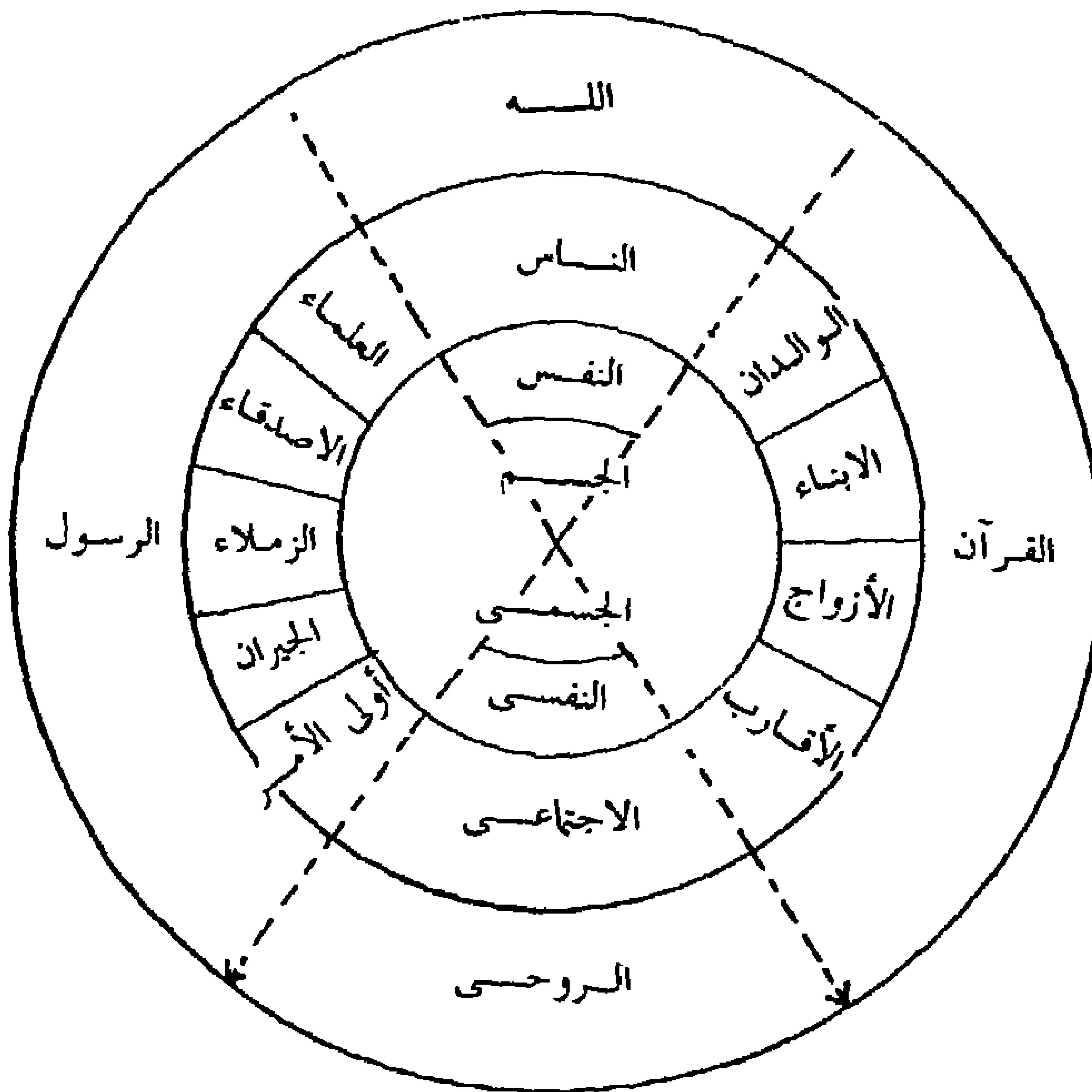
وعرّف الغزالي الشخص حسن الخلق « بالذي يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، .ويكرم ضيفه ويحفظ جاره ، ويقول خيرا أو يصمت ، تسره حسناته ، وتسوؤه سيئاته ، لايؤذي أحد ، ولايروع الناس ، ولايفشي على أخيه مايكره ، لايخشى في الله لومة لائم ، يقول الحق ولو على نفسه

أو الوالدين والأقربين ، يحب العمل ، ويخلص فيما بينه وبين الله ، وفيما بينه وبين الناس » (الغزالي ، د ت ص٦٩)

وذكر الغزالي تعريفا آخر لأحد العلماء ، قال فيه « الشخص حسن الخلق كثير الحياء ، قليل الأذي ، كثير الصلاح ، صدوق اللسان ، قليل الكلام ، كثير العمل ، قليل الزلل ، والفضول ، برا ، وصولا ، وقورا ، صبورا ، شكورا ، راضيا ، حليما ، رفيعا ، عفيفا ، شفيقا ، لا لعانا ، ولا سبابا ، ولا نماما ، ولا مغتابا ، ولا عجولا ، ولا حقودا ، ولا بخيلا ، ولا حسودا ، باشّاً ، هاشّاً ، يحب الله ، ويبغض في الله ، ويرضى في الله ، ويغضب في الله » (الغزالي ، د ت ، ص٧٠) .

مجالات حسن الخلق :

ويتطلب حسن الخلق أن يعمل المسلم مع الله ومع الناس ، ومع نفسه وجسمه حتى ينمو ككل متكامل بأبعاده الأربعة الجسمية والنفسية والاجتماعية والروحية . والتي يبينها الشكل رقم ٣ ، ويقوم **حسن الخلق مع الله** على معرفة الله ، وحبه سبحانه ، فيحب الله عبده ، وينكت الايمان فى قلبه ، وينوِّر عقله ، فيتبع العبد كل مايقربه من الله ، وينفر من كل مايبعده عنه . ثم يتولى الله تيسير أمور عبده من غير ذلة للخلق ويسدد خطاه ، ويطهر ظاهره وباطنه . فإذا زاد حب الله لعبده شغله بحبه عمن سواه وبالشوق إليه عن الشوق إلى ماسواه .



(شكل رقم ٣) مجالات حسن الخلق والأبعاد التى ينميها

ويظهر حب العبد لربه في حب لقاء الله ، وحب كلامه ، وحب رسوله ، وحب خلقه ، واتباع أوامره ، واجتناب نواهيه ، وحب ذكره ، وشكره وحمده ، والرضا بقضائه ، والقناعة برزقه ، والخوف منه ، والرجاء فيه : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل : **« وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما افترضته عليه ، ومايزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها . ولئن سألني أعطيته ، ولئن استعاذني لأعيذنه »**(٤٨) .

وقد بين الرسول عليه السلام أن حب الله للعبد يضع له القبول والحب في السماء والأرض ، فيحبه الملائكة والناس أجمعين ، **ويتوافق معهم توافقا حسنا . فقال عليه السلام : « ان الله إذا أحب عبدا دعا جبريل ، فقال : إني أحب فلانا فأحببه ، فيحبه جبريل ثم ينادي في السماء فيقول ان الله يحب فلانا فأحبوه فيحبه أهل السماء ، ثم يوضع له القبول في الأرض »**(٤٩) .

ويقوم **حسن الخلق مع الناس** على حب الناس ، ومودتهم ورحمتهم ، وإرادة الخير لهم ، وحماية أموالهم ، ورعاية حقوقهم ، وحفظ أسرارهم ، وبسط الوجه ، ولين القول مع البر والعاصي ، والسني والمبتدع ، والقريب والغريب ، والكبير والصغير ، قال رسول الله ﷺ : **« انكم ان لم تسعوا الناس بأموالكم ، فليسعهم منكم بسط الوجه ، وحسن الخلق »**(٥٠) . وعندما جاءه رجل وقال له أوصني . قال عليه السلام : **أتبع السيئة الحسنة تمحها** . قال الرجل زدني قال :

خالق الناس بخلق حسن(٥١) وبيّن عليه الصلاة والسلام أن قلة العبادة مع حسن الخلق مع الناس أفضل من كثرة العبادة مع سوء الخلق معهم . قال رجل : يارسول الله ان فلانة تُذْكَر من كثرة صلاتها وصيامها وصدقتها ، غير أنها تؤذي جيرانها بلسانها . قال عليه السلام : **هي في النار** . وقال الرجل أيضا : يارسول الله ان فلانة تُذْكر من قلة صلاتها وصيامها وأنها تتصدق بالاثوار من الأقط (أي بقطع من الجبن) ، لكنها لا تؤذي جيرانها . قال عليه السلام : **« هي في الجنة »**(٥٢) .

ويقوم **حسن الخلق مع النفس** ، على تزكيتها ، وتنميتها ، وحمايتها من كل ما يفسدها ويدنسها ، وعلاج انحرافاتها ، وقبولها وحبها ، والرضا عنها ، وعن قدراتها والتبصر بميولها وحاجاتها ، واشباعها في حدود ما أمر به الله دون أفراط أو تفريط ونهيها عن كل ما يغضب الله وحثها على

هكذا نجد أن حسن الخلق يجعل المسلم معافي في بدنه، في سلام مع نفسه وانسجام مع الناس، وقرب من الله، فيشعر بالصحة النفسية التي ينشدها علم النفس الحديث (محمد، مرسي، ١٩٨٦ م) والتي من علاماتها الآتي:

أ ـ الخلو من التوترات الزائدة، والأخطاء الفجة، والانحرافات الكبيرة، والاضطرابات الواضحة، لأنه لا يحقد، عمل ما يرضي الله فتسلم، وتحصل على اللذة والابتهاج والسرور، وتشعر بالكفاءة والجدارة، وتقبل على الحياة بتفاؤل ورضا بما قسمه الله لها.

وصلاح النفس معقود ناصيته بإرادة صاحبها. قال تعالى: **«قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها»**. وقال: **«وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى»**. وقال رسول الله ﷺ: **«كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها وموبقها»**(٥٣).

ومن حسن الخلق مع النفس الزامها بالصدق في القول، والأخلاص في العمل، وتحمل المسئولية، والجرأة في الحق، والزامها باجتناب الكذب، وشهادة الزور، وإجتناب النفاق. وتملق الرؤساء.

فالصدق طمأنينة والكذب ريبة وشك. قال تعالى: **«فلو صدقوا الله لكان خيرا لهم»**(٥٤). وقال رسول الله: **«إن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكتب عند الله صديقا. وإن الكذب يهدي إلى الفجور وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا»**(٥٥).

ومن حسن الخلق مع النفس تحميلها ما تطيق، وتقدر عليه. فالله يريد بنا اليسر ولا يريد بنا العسر، فنطلب منها ما تقدر على الاستمرار فيه ليدوم الفضل والفائدة والثواب، ونلزمها بالعمل والعبادة في أوقات، ونروّح عنها في أوقات أخرى، حتى لا تمل ولاتكسل. ويشبه الرسول المسلم بالمسافر الذي يمشي في أول النهار وآخره وفي آخر الليل، ويستريح هو ودابته فيما بين هذه الأوقات، فيصل إلى ما يريد بغير تعب. قال عليه الصلاة والسلام: **«الدين يسر، ولن يشاد الدين أحدا إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا، واغدوا وروحوا، وبشيء من الدلجة. القصد القصد تبلغوا»**(٥٦). أي استعينوا بالأعمال في وقت نشاطكم وفراغ قلوبكم حتى تستلذون ولاتسأمون (النووي، ١٩٧٦، ص٧٩). وقال عليه السلام: **«روحوا القلوب ساعة وساعة»**(٥٧) وقال سيدنا علي: «روحوا

مطالب في كل ساعة من عمره أن يسعى نحو الكمال ، ويحث المسير إلى الارتقاء الجسمي والنفسي لأن مستقبله عند الله مرتبط بالدرجة التي يبلغها في تنمية نفسه وتقويتها (الغزالي ، ١٩٧٤ ، ص١٦٧) . قال رسول الله عليه السلام :

القلوب ساعة بعد ساعة فان القلوب تمل كما تمل الأبدان فابتغوا لها طرائف الحكمة » .

ويقوم **حسن الخلق مع الجسم** على حفظ حياته وتنميته ، ووقايته من كل مايؤذيه فصحة الجسم وسلامته وجماله ونضارته من الأمور التي أحبها الاسلام ، لأن صحة المسلم ضرورية لكي ينهض بمسئولياته في العبادة وتعمير الأرض (الغزالي ، ١٩٧٤) . فالجسم مطية النفس ومركبها في هذه الدنيا ، ولابد من المحافظة عليه بالاعتدال في اشباع حاجاته فيصح ويسلم (الغزالي ، د ت) .

ومن حسن الخلق مع الجسم المحافظة على الحواس وتنميتها ، واستخدامها فيما خلقت له ، وتسخيرها في طاعة الله ، فيتمتع المسلم بها . ويدعو بدعاء الرسول عليه السلام : **«اللهم متعنا بأسماعنا وأبصارنا وقوتنا ما أحييتنا »** .

ومن حسن الخلق مع الجسم المحافظة على مظهره ونظافته وملبسه ، لكي يكون جميلا فالله جميل يحب الجمال ، جعل النظافة من الإيمان . فقال عليه السلام :

« ان لله حقا على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام . وان كان له طيب أن يمس منه » وقال : **« ان الإسلام نظيف فتنظفوا فلا يدخل الجنة إلا نظيف »** . وقال : **« تخللوا فانه نظافة والنظافة تدعوا إلى الإيمان ، والإيمان مع صاحبه في الجنة »**(٥٨) وجعل عليه الصلاة والسلام تسريح الشعر وتعطيره سنة حسنة ، فقال : **« من كان له شعر فليكرمه »**(٥٩) وأمر عليه السلام رجلا بإصلاح شعره ففعل ورجع فقال الرسول **« أليس هذا خير من أن يأتي أحدكم وهو ثائر الرأس كأنه شيطان »**(٦٠) .

ومن حسن الخلق مع الجسم أن يتجمل المسلم باعتدال عند الخروج إلى الناس فقد كان الرسول يتجمل لأصحابه قبل أن يخرج اليهم فضلا عن تجمله لأهله (الهاشمي ، ١٩٨٣ ص٥١) وقال عليه السلام : **« إذا خرج الرجل لأخوانه فليهيء من نفسه فان الله جميل يحب الجمال »**(٦١) . وعندما سئل عليه الصلاة والسلام ان الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا وفعله حسنا . **أهذا** من الكبر . قال : **« ان الله جميل يحب الجمال »**(٦١) .

ولا يقف جمال المسلم عند مظهره وهندامه الخارجي بل يمتد إلى نظافته الداخلية قال رسول الله ﷺ : **« خمس من الفطرة : الختان ، وحلق العانة ، ونتف الابط ، وتقليم الأظافر ، وقص الشارب »**(٦٢) .

ولا يحسد ، ولا يغش ، ولا يغتاب ، ولا يسيء الظن باحد . فقد سئل رسول الله ﷺ : من خير الناس ؟ قال : « **كل مؤمن مخموم القلب . قيل . وما مخموم القلب ؟ قال : هو التقي النقي ، لاغش فيه ، ولا بغي ولا غدر ولا غل ولا حسد** »(٦٣) .

ب ـــ الاعتدال في تحصيل حاجات الجسم والنفس والروح ، وفي تحصيل مصالح الفرد ومصالح الجماعة . ففي الاعتدال صحة النفس وفي الميل عنه سقمها .

جـ ـــ حسن التوافق مع الناس لأن المسلم حسن الخلق هين لين فطن ، لا يحسد ولا يخاصِم ولا يخاصَم ، يألف الناس ويألفونه ، يصلهم ويودهم ابتغاء مرضاة الله ، فيحبه الله بحبه للناس ، ويضع حبه في قلوب الناس . قال رسول الله ﷺ « **من عاد مريضا أو زار أخا له في الله ناداه مناد طبت وطابت ممشاك ، وتبوأت من الجنة منزلا** »(٦٤) وقال أيضا : « **إن رجلا زار أخا له في قرية أخرى ، فأرصد الله تعالى على مدرجته ملكا . فلما أتى عليه قال : أين تريد ؟ قال : أريد أخا لي في هذه القرية . قال : هل لك من نعمة تربّها عليه . قال : لا ، غير أني أحببته في الله . قال : فإني رسول الله اليك بأن الله قد أحبك كما أحببته فيه** »(٦٥) .

د ـــ طاعة أولى الأمر في المجتمع ، إذا لم يؤمر بمنكر ، أو ينهى عن معروف فعلى المسلم السمع والطاعة فيما يحب ويكره ، مالم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة .

هـ ـــ الرضا عن النفس ، فالمسلم حسن الخلق قانع بما وهبه الله من قدرات جسيمة ونفسية ، متقبل لواقعه ، وما قُدر له ، شاكر في السراء ، صابر في الضراء ، محتسب عند البلاء ، لأنه يؤمن بأن أمره كله خير وبأن الله لا يقضي له قضاء الا كان خيرا له .

و ـــ الاكتفاء بالله عن الناس . فالشخص حسن الخلق لا يكتفي بنفسه عن الناس كما يذهب علماء النفس ، بل يكتفي بالله عمن سواه . قال سهل التستري « الشخص حسن الخلق لا يتهم الله في الرزق ، ويثق به ، ويسكن إلى الوفاء بما ضمن ، فيطيعه ولا يعصيه ويخلص في عبادته ، ويصلح ما بينه وبين الناس (الغزالي ، د ت) فاكتفاء الإنسان بالله يجعله آمن النفس ، طيب المعشر ، راضيا بالحياة . فأمره مع ربه كل خير .

ز ـــ الاجتهاد في تنمية النفس ، والاستفادة من القدرات والمواهب ، واثبات الكفاءة في تعمير الأرض . فالمسلم

« المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير . احرص على ما ينفعك ، واستعن بالله ولا تعجز »(٦٥) .

ح ــ الاستمتاع بعمل الصالحات ، فالمسلم يحقق ذاته في عمل ما يرضي الله وينفع الناس ، ويحمل نفسه على حسن الخلق ، ويكلفها به ، حتى يتعود على العادات الحسنة ويتلذذ بالطاعات ، وينفر من العادات السيئة ويكره المعاصي في كل زمان ومكان .

ط ــ الاخلاص في العمل ، لأن المسلم يشعر بمراقبة الله الذي أمره بأن يعمل ويجتهد قدر استطاعته ، فاليد التي تعمل يحبها الله ورسوله ، والمؤمن ــ كما قال الرسول الكريم ــ **« كالنحلة لا تأكل إلا طيبا ولا تضع إلا طيبا »**(٦٦) .

ى ــ الاقبال على الآخرة فلا يشعر المسلم بِهَمٍّ في الدنيا ، مهما عظمت مصائبها ولا يحزن على ما فاته ، ولا يشقيه حرمان ، ولا يضنيه تعذيب إذا كان في سبيل الله لأنه يجد سعادته في رضى الله عنه .

والأقبال على الآخرة يجعل الرسل والمصلحين الاجتماعيين لا يفرحون بملذات الدنيا لأنها نعيم زائل ، ولا يثنيهم عن دعوتهم تهديد ولا وعيد ، ويتحملون الأهوال في الدنيا وهو مستبشرون برضوان الله ، وبمقعد صدق عند مليك مقتدر .

ونضرب بالرسول عليه السلام المثل الأعلى في تحمل المشاق في الدنيا في سبيل الفوز برضوان الله تعالى . فعندما خذله أهل الطائف ، وتنكروا له ، وسلطوا عليه سفهاءهم فأهانوه وآذوه حتى أدموا قدمية ، ناجى ربة قائلا : **« اللهم اليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي ، وهواني على الناس ، يأرحم الراحمين . أنت رب المستضعفين ، وأنت ربي ، الى من تكلني ، الى بعيد يتجهمني ، أم الى عدو ملكته أمرى . إن لم يكن بك غضب عليّ ، فلا أبالي . لكن عافيتك هي أوسع لي . أعوذ بوجهك الذى أشرقت له الظلمات ، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة ، من أن ينزل بي غضبك ، أو تحل علي سخطك ، لك العتبى حتى ترضى . لا حول ولا قوة الا بالله** . (ابن كثير ١٩٧٨ ، ص ١٣٦)

والتاريخ الاسلامي حافل بنماذج انسانية عظيمة كانت فى صحة نفسية ، وتحملت العذاب في الدنيا في سبيل السعادة فى الآخرة ، فأقبلوا على الموت فرحين مستبشرين . من هذه النماذج الطيبة زيد بن الدثنة الصحابى الجليل ، الذى صلبه الكفار فى التنعيم لقتله ، وعندما سأله سفيان بن حرب : أتحب يا زيد أن يكون محمدا الآن عندنا مكانك ، نضرب عنقه ، وإنك فى أهلك ؟. قال زيد : والله ما أحب أن محمدا الآن فى مكانه الذى هو فيه ، تصيبه شوكة تؤذيه وأنا جالس فى أهلى . فقال

سفيان : ما رأيت أحدا من الناس يحب أحدا ، كحب أصحاب محمد محمداً .

وخُبَيْب بن عَدى عندما أجمع بنو الحارث بن عامر فى مكة على قتله ، وخرجوا به إلى التنعيم ، وهمُّوا بصلبه . قال : دعونى أصلى ركعتين . فركع ركعتين أتمهما وأحسنهما ، ثم أقبل على القوم مسرعا . وقال : أما والله لولا أن تظنوا أنى إنما طولت الصلاة جزعا من القتل ، لاستكثرت من الصلاة . وقال فى ذلك شعرا :

ولست أبالى حين أقتل مسلما على أى شق كان فى الله مصرعى

ونزل فى خبيب وزيد وصحبهما قرآن يتلى فقال تعالى « **ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، والله رؤوف بالعباد** » . (٦٧) (ابن كثير ، ١٩٧٨ ، ص ٦٥) .

هذه نماذج وجدت تحقيق ذاتها فى عمل ما يرضى الله ، فأخلصت وصدقت وصبرت واحتسبت ، فرضى الله عنهم ، ورضوا عنه ، وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا ، فسعدوا فى الدنيا الآخرة .

الهوامـــــش

(١) متفق عليه .

(٢) يتفق معظم علماء المسلمين على أن النفس شيء والروح شيء آخر وأنهما من الأمور التي لا يعرف حقيقتهما إلا خالقهما ، فالروح موجودة فينا لكنها مجهولة لنا ، وهي تصعد إلى بارئها بعدالموت أما النفس فهي مستودع الطاقات والدوافع التي تدفع إلى الخير أو الشر ، ونستدل عليها من أوصافها وآثارها في السلوك ، ولها ثلاث حالات : أمارة ولوامة ومطمئنة . وهي في حاجة إلى تربية وتزكية ونهى ومجاهدة حتى تزكو وتسمو .

(٣) الفرقان : ٦٧ .

(٤) الاسراء : ٢٩ .

(٥) آل عمران : ١٤ .

(٦) النحل : ٩٧ .

(٧) طه : ١٢٣ .

(٨) متفق عليه

(٩) رواه البخاري

(١٠) رواه البخاري

(١١) متفق عليه

(١٢) متفق عليه

(١٣) رواه الشيخان

(١٤) متفق عليه

(١٥) الكهف : ٢٩ .

(١٦) المدثر : ٣٨ .

(١٧) الحجرات : ١٠ .

(١٨) الفتح : ٢٩ .

(١٩) متفق عليه

(٢٠) سورة النساء : ٥٩ .

(٢١) رواه الترمذي

(٢٢) رواه الطبراني

(٢٣) متفق عليه

(٢٤) النازعات : ٣٧ .

(٢٥) الفرقان : ٤٤ .

(٢٦) الشمس : ٧ — ١٠ .

(٢٧) الصف : ٣

(٢٨) متفق عليه

(٢٩) البقرة : ١٧٠ .

(٣٠) النمل : ٥٤ — ٥٦ .

(٣١) القلم : ٥١ .

(٣٢) المطففين : ٢٩ — ٣٦ .

(٣٣) متفق عليه

(٣٤) رواه مسلم

(٣٥) رواه أحمد

(٣٦) يتحدد مستوى فهم الإنسان لنفسه من خلال ادراكه لمعاملة الراشدين المهمين في حياته ، ومن الأحكام التي يصدرونها عليه وعلى سلوكياته في مرحلة الطفولة . فالآباء والمدرسون يحكمون على الطفل بالحسن أو القبح ، بالأدب أو الوقاحة ، بالطيبة أو الشيطنة بالرحمة أو القسوة . وتساهم هذه الأحكام بدور كبير في تكوين فكرة الطفل عن نفسه وتنمية مفهومه عن ذاته . وبعد أن يتكون مفهوم الذات (Self concept) يختار سلوكياته ، ويحكم عليها وعلى سلوكيات الآخرين بحسب هذا المفهوم ، حسن (High self concept) أو سيء (Low self concept) . فكل شخص مدفوع كما قال روجرز لأن يكون كما يفكر في أن يكون بحسب ما علمه الأخرون . وهذا يعني أن الدافع لتحقيق الذات مرتبط إلى حد كبير بأساليب التنشئة الاجتماعية وثقافة المجتمع وقيمه .

(٣٧) القصص : ٧٨ .

(٣٨) النازعات : ٢٤ .

(٣٩) الحج : ٣١ .

(٤٠) متفق عليه

(٤١) الإنسان : ٣٠ .
(٤٢) المائدة : ٤٩ .
(٤٣) الليل : ١٨ - ٢١ .
(٤٤) النساء : ١١٨ .
(٤٥) رواه مالك
(٤٦) القلم : ٤ .
(٤٧) متفق عليه
(٤٨) رواه البخاري
(٤٩) متفق عليه
(٥٠) رواه البزار
(٥١) رواه الحاكم
(٥٢) رواه أحمد
(٥٣) رواه مسلم
(٥٤) سورة محمد : ٢١
(٥٥) متفق عليه
(٥٦) رواه البخاري
(٥٧) رواه الديلمي
(٥٨) رواه الطبراني
(٥٩) رواه أبو داود
(٦٠) رواه مالك
(٦١) رواه مسلم
(٦٢) رواه البخاري
(٦٣) رواه ابن ماجه
(٦٤) رواه الترمذي
(٦٥) رواه مسلم
(٦٦) رواه الطبراني
(٦٧) البقرة : ١٠٧ .

المراجع

(١) ابن القيم ، محمد بن أبي بكر : **زاد المعاد في هدى العباد** . ج ٣ مراجعة طه عبد الرؤوف طه . القاهرة : مكتبة الحلبي ١٩٧٠م .

(٢) ابن القيم ، محمد بن أبي بكر : **الروح** . بيروت دار الكتب العلمية ١٩٨٢م .

(٣) ابن القيم ، محمد بن أبي بكر : **رسالة فى أمراض القلوب** . الرياض : دار ضيبة ، ١٩٨٣م .

(٤) ابن كثير ، أبو الفداء الحافظ : **البداية والنهاية** (ج ٣) . بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٧٨م .

(٥) السمرقندى ، نصر بن محمد بن ابراهيم : **تنبه الغافلين** : بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٣م (أ) .

(٦) السمرقندى ، نصر بن محمد بن ابراهيم : **بستان العارفين** . بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٣م (ب) .

(٧) الطيب ، محمد عبد الظاهر : الاراء النفسية عند مسكويه . **المسلم المعاصر** ١٩٨٢ ، ٣٢ ، ١٣٣ - ١٤١ .

(٨) العثمان ، عبد الكريم : **الدراسات النفسية عند المسلمين** . القاهرة مكتبة وهبة ، ١٩٦٣م .

(٩) الغزالى ، أبو حامد العزالى : **احياء علوم الدين ج٣** . بيروت : دار المعرفة ، د.ت .

(١٠) الغزالى ، محمد : **خلق المسلم** . القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٤م .

(١١) القوصى ، عبد العزيز : **أسس الصحة النفسية** . القاهرة : النهضة المصرية ، ١٩٧٥م .

(١٢) النووى ، الإمام أبى زكريا بن يحيى بن شرف : **رياض الصالحين** . دمشق دار المأمون للتراث ، ١٩٧٦م .

(١٣) الهاشمى ، محمد علي . : **شخصية المسلم** : دار القرآن الكريم ، ١٩٨٣م .

(١٤) جيرارد ، سدنى م . : **الشخصية بين الصحة والمرض** . ترجمة د . حسن الفقى و د . سيد خير الله . القاهرة : الانجلو المصرية ، ١٩٧٣م .

(١٥) سبع ، توفيق محمد : **نفوس ودروس فى إطار التصوير القرآنى** (ج ١) القاهرة : سلسلة البحوث الاسلامية . الكتاب ٣٤ ، ١٩٧١م .

(١٦) سوليفان ، جون أ : وجهة النظر الاسلامية بالنسبة للاشخاص المعرضين للأزمة ، **مجلة المسلم المعاصر** ١٩٨٠م ، (٢١) ١١٩ - ١٢٩ .

(١٧) على ، أحمد علي : **الصحة النفسية** : مكتبة عين شمس ، ١٩٧٥م

(١٨) فرويد ، سيجموند : **الأنا والهو** . ترجمة د. محمد عثمان نجاتى . القاهرة : دار الشروق .

(١٩) فرويد سيجموند : **الكف والعرض والقلق** . ترجمة د. محمد عثمان نجاتي . القاهرة : دار الشروق ١٩٨٣م .

(٢٠) فهمي ، مصطفى : **الصحة النفسية في الأسرة والمدرسة والمجتمع** (ط ٢) . القاهرة ، دار الثقافة ١٩٦٧م .

(٢١) كفافي ، علاء الدين : المحك الاسلامى للسلوك السوى . **المجلة التربوية** ، ١٩٨٦م. ٩ ، ٥٥ - ٩٣ .

(٢٢) محمد ، محمد عوده ومرسى ، كمال ابراهيم : **الصحة النفسية في ضوء علم النفس والاسلام** (ط ٢) . الكويت : دار القلم ١٩٨٦م .

(٢٣) مرسى ، كمال ابـــراهيم والرشيدى ، بشير : التوجيه والارشاد : فلسفتـه وأخلاقياتـه في المجتمعـات الاسلامية . **المجلة التربوية** ، ١٩٨٤م (٢) ٩ - ٢٨ .

(٢٤) مخيمر ، صلاح : **مدخل الى الصحة النفسية** . القاهرة : الانجلو المصرية ، ١٩٧٩م .

(٢٥) مغاريوس ، صمويل . **الصحة النفسية والعمل المدرسى** ، القاهرة النهضة المصرية ، ١٩٧٤م .

(٢٦) نجاتى ، محمد عثمان : مفهوم الصحة النفسية فى القرآن الكريم والحديث الشريف . **نشرة الطب الاسلامى** ١٩٨٤م ، ٣ (٥) ٥٠٧ - ٥١٨ .

« المراجــع الأجنبيه »

26 - Carroll, H.A. **Mental hygine the dynamic of adjustment.** New York : Prentice Hall Co., 1969.

27 - English, H.B. & English Ava C. **A Comprehensive dictionary of Psychological and Psycholoanalytica terms** . New York: Longmans, 1958 .

28 - Husen, T. & Postlethwaite, T.N. **The international encyclopedia of education.** New York: Pergamon Press, 1985, Vol. 8

29 - Jahoda, M. Mental health; in Abert Deutotih (ed.) , **The Encyclopedia of mental health.** New York: Franklin Watts, Inc. 1963, Vol.3.

30 - Laycock, S.R. Promoting mental health in the schools, in **international trends in mental health,** New York: Mcgraw Hill, 1966 PP. 171 - 180.

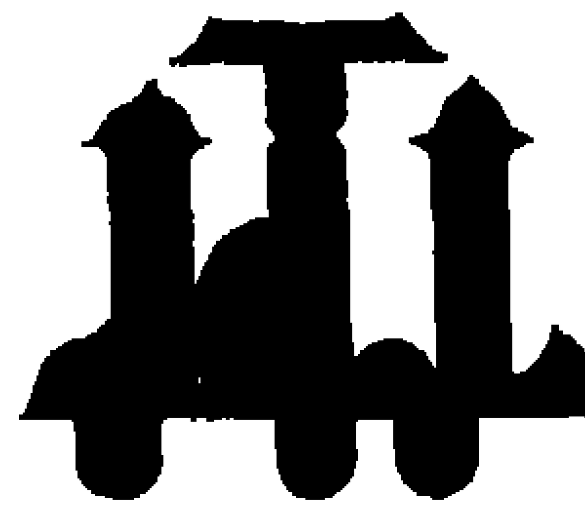
31 - Maslow, A.H. **Motivation and personality** (2nd ed). New York: Harper & Row Publ. 1970.

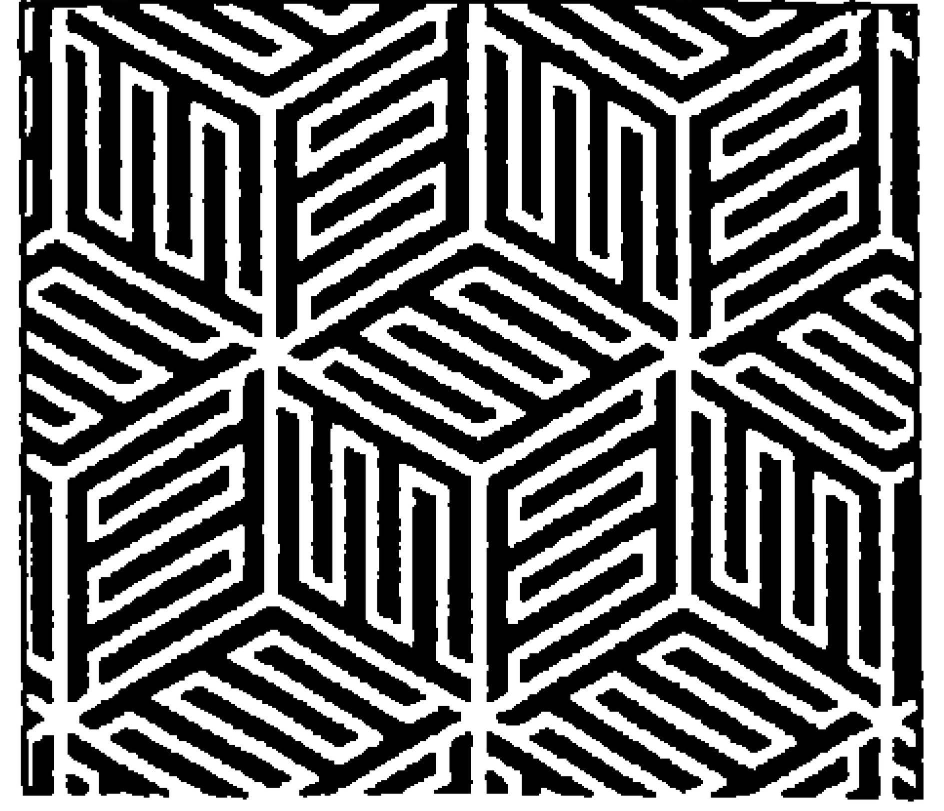
32 - Napoli V; Kelbride, I.M. & Tebbes, D.E. **Adjustment and growth in a change world.** New York: West Publ. Co., 1982.

33 - Shoben, E.J. Jr. Toward a concept of the normal personality. **American Psychologist,** 1957, 12, 183 - 189

34 - Soddy, K. & Ahrenfeld, R.E. **Mental health in changing world** Toronto: Tavistock Publ., 1965.

35 - Waston, D.L. **The Study of human nature:** Yellow Springo O.: Antioch Press, 1953.





أبحاث



إشكالات ومعالم برنامج لسياسة التعليم في مصر

مؤتمر رابطة التربية الحديثة (*)

أ . د . محمد ابراهيم كاظم (**)

١ ـــ في تقرير لصندوق الأمم المتحدة للنشاطات السكانية سنة ١٩٨٦ بعنوان *State of world population*[1] جاء فيه أنه في سنة ٢٠٠٠ سيكون سكان العالم قد ازدادوا ٢٠٠٠ مليون نسمة عما هم عليه الآن ، يكون نصيب المدن منهم حوالي نصف هذا العدد كما سيكون نصف السكان في العالم من أهل المدن أى ستزداد نسبة سكان المدن في العالم من حوالي ثلث مجموع السكان إلى النصف دون قدره على استيعابهم لا من حيث العمل ولا من حيث المعيشة .

سيزداد سكان المدن في افريقيا من ١٦٠ مليون إلى ٣٥٠ مليونا أى أكثر من الضعف . وفي أمريكا اللاتينية سيعيش في المدن حوالي ٧٥ بالمئة من السكان ، حوالي ٤٥٥ مليونا .

في سنة ١٩٥٠ ضمت الدول النامية مدينتين فقط يزيد سكان كل منهما عن الخمس ملايين نسمة . وفي سنة ١٩٨٠ ازداد عدد هذه المدن في البلاد النامية إلى ١٩ مدينة من مجموع ٢٦ مدينة بهذا الحجم في العالم .

وفي سنة ٢٠٠٠ سيكون عدد هذه المدن حوالي ٦٠ مدينة في العالم ٤٥ منها في الدول النامية . ستكون القاهرة ١٣,٢ مليون . ستكون مدينة المكسيك ٢٦,٣ مليون . سان باولو ٢٤ مليون . بيونس ايريس ١٣,٢ . ريودي جانيرو ١٣,٣ . كلكتا ١٦,٦ . بمباى ١٦ . شنغهاى

(*) مؤتمر رابطة التربية الحديثة ـــ القاهرة ـ ١١ /٤/ ١٩٨٧ .

(**) المنسّق العام لليونسكو فى الدول العربية – مدير مكتب اليونسكو للتربية (يوندباس) – أستاذ أصول التربية ، جامعة الأزهر .

١٣ . سيوول ١٣,٥ . طوكيو ١٧,١ . نيويورك ١٥,٥ .

رأينا أن تكون هذه البيانات المحسوبة على أساس المسارات الحالية نقطة بدء في حديثنا عن مسيرة التعليم في مصر . ذلك أن حديثنا عن التعليم لا يرتبط فقط بأهداف مفترضة ، ولكن في ظل مجمل الاطار الذي توضع أو تفترض فيه الأهداف ، بالاضافة إلى صيغة وسرعة ووجهة تحرك الآخرين في المجتمعات الأخرى سواء المتشابهين معنا أو المختلفين عنا . كل هذه العوامل تؤثر على نوعية توجهنا كما وكنها .

ومع ذلك فأنا لا أضع هذه البيانات المستقبلية أمام القارىء ليكون مسارنا المقترح وفقا لها فحسب ، وإنما قصدت أن أقول إن هذه البيانات الاحتمالية — وكل بيانات مستقبلية احتمالية — هى مرجحة في ظل المسيرة الحالية . وإن كان لنا رأى آخر فالمفروض أن يكون لنا رأى في المسيرة الحالية نفسها — سرعة وتوجها .

٢ — إن أى فكر تربوي سديد لابد أن يكون فكرا منتميا ، وليس لمسيرة التعليم في أى مكان ، وفي حالة مصر ، مستقبل أو وجهة مستقلة عن مستقبل مصر ووجهتها . وإذا كان التعليم أحد عناصر تحديد الوجهة وإن كان البشر بعض مقومات المستقبل فلا شك أن هذا التعليم نفسه بعض جزئيات مسيرة المجتمع كما وأن البشر بعض مكوناتها .

لا انفصال بين مسيرة التعليم ومسيرة المجتمع . اقصد أن هذا ما ينبغي . وليس هناك مجال لحديث يتسم بمنطلق دينامي — عن تعليم دينامي — دون التأكيد على فكرة الانتماء .

هذه الفكرة مع ذلك ليست بديهية — كما هو واضح من الممارسات التربوية العديدة في كثير من الدول النامية بما فيها مصر . وبالاضافة فإن فكرة الانتماء تقود إلى مواقف غير محسومة وخلافية مثل اشكالية الانتماء لماذا ولمن . بل إن طرحنا للتساؤل حول مدى إمكان أن تتم مسيرة التعليم دون تحديد الهوية الثقافية . لا يتعارض مع ما ذكرناه في أول البند (٢) من أن أى فكر تربوي سديد لابد أن يكون منتميا . ذلك أن الفكر بما في ذلك الفكر التربوي قد يكون وقد لايكون سديدا .

وواقع الأمر يقول إن التعليم يمكن أن يفرض أو يزرع . وأن التعيم يكون قبل الاتفاق على اهدافه وقبل حسم هويته ، كل ما هناك أنها تصبح نشاطات وجهود غير موجهة أو غير متجهة إلى حيث نريد أو موجه إلى حيث لاندري ، وأن جهود الملايين من البشر من المعلمين والمتعلمين يمكن أن تبذل على شكل تيار من افعال ونشاطات تتدفق متلاحقة دون وقفة تقييم أو سؤال إلى أين ؟ بل إن مجرد المطالبة بوقفة أو توجيه سؤال في ضوء شيء من البصيرة يشكك في الوجهة يمكن أن تعتبر

تعطيلا للمسيرة تقابل بتوترات المكدود ضيق الصدر نافذ الصبر .

٣ ــ وبناء على ذلك فبعض أوجه أزمة التعليم في العالم الثالث ، هي في صميمها أزمة تواؤم(*) مجتمعات غير غربية ، غير قادرة على التواؤم مع الحضارة الغربية المهيمنة ، ومع ذلك تضاعف من جهدها لتحيا حياة غربية لمجرد أن الحياة الغربية هى النموذج المتطور في الوقت الحاضر . وإلى جوار هذا النموذج الثقافات الأخرى التي لم تجد صيغة تطورها وبالتالي عصريتها لأنها لم تبحث عنها بصورة عقلانية منهجية أو لم تستطع . ومهما اتسعت الفجوة بين المجتمعات غير الغربية والمجتمعات الغربية ومهما علا الحديث عن حتمية اتساع الفجوة بين دول العالم المتقدم والعالم الثالث ومهما زادت الديون والتوترات والصراعات ومعاناة الجماهير وزحف الريف والصحراء على المدن والتجمعات الحضرية وتصدع القواعد الشعبية ، فالمشاهد أن الاعتراف بفكرة التواؤم وقضية الهوية وتحديد الوجهة والتميز الثقافي التي تطرح نفسها بالحاح وبوضوح ، لم تكتسب بعد الكتلة الحرجة من الانصار بين أصحاب الفكر واساتذة التربية والسياسة والاجتماع والاقتصاد . بحيث تستحيل إلى برامج عمل أو خطوات اجرائية .

٤ ــ وقبل أن نعرض طرحنا لمعالجتنا المقترحة لهذه الاشكاليات نتوقف لحظة لنقرر مانراه مهمة عامة للتربية ــ أى تربية ــ كتحقيق مستويات أسمى من التواصل الاجتماعي والتطور االمتوائم استنادا إلى افتراضنا أننا ننتمي إلى كيانات ثقافية نحتاج أن تستمر حفظا لتوازننا الاجتماعي والمعنوي على المستوى الفردي والمجتمعي .

والتواصل الذي نتحدث عنه يشير إلى حركة التقدم إلى الأفضل بمعنى النمو على مستوى الفرد ومستوى المنظومة المجتمعية . وطبيعي أن تعبيرات «التقدم والأفضل» تعبيرات تحتاج إلى أن تنسب إلى شيء . نقطة ثبات مثلا ، حتى يمكن أن تترتب اجراءات التحرك نحو مساعدة المجتمع على التطور والتوائم مع العصر ومع النفس (الهوية) . ويمكن تحديد مضامين هذه المهمة التربوية في الآتي :

أ ــ صياغة وتحديد عناصر التفاعل الاجتماعي بهدف فكري واجرائي تربوي ، هو تنشيط وتوجيه التفاعل الاجتماعي عبر المؤسسات التعليمية المدرسية وغيرها ، حتى يمكن قيام أو إقامة البنية الاجتماعية المناسبة والصالحة . المناسبة للمجتمع العصري والمتوائمة مع ثقافة المجتمع .

ب ــ تحقيق التوازن بأساليب المؤسسات التعليمية وعن طريقها بين البنية الاجتماعية المتحركة إلى الامام وقيادتها في مجالات التخصص المختلفة ، وبين باقي القوى البشرية من القاعدة العريضة في المجتمع . وهذه النقطة ، أو بالأصح

* الكلمة الإنجليزية المرادفة لإصلاح التواؤم والمتوائم الذى نستخدمه مكرراً فى هذه الدراسة هى : Relevancy, Relevant.

تجاهلها ، تشير صراحة إلى ظاهرة اغتراب الخريجين بصورها المختلفة . من أزمة المثقفين ، إلى الهجرة إلى المدن ، إلى هجرة العقول ، إلى الفجوة بين الاجيال وكل مايرتبط بنظم تعليمية منقولة ومؤدية إلى جيوب حضارية صغيرة أم كبيرة ، قديمة أم حديثة باقية نسبيا أم سريعة الزوال ضمن حسد المجتمع .

جـ ــ اعداد القوى البشرية اللازمة من الخريجين والمتخصصين التي يعتمد عليها في تحقيق الأهداف والمهام الدينامية المتطورة للمجتمع وحمل آماله قدما باطراد من ناحية كفاءة الانتاج المادي والعطاء الحضاري والاستجابة لتطلعات حياتية إلى مستويات أعلى ، مرتبطة باستهلاك أعلى متوائم وذى دلالة ومعنى .

ه ــ كل هذه المضامين ترتبط مباشرة باتجاه المجتمع وسرعة حركته . ولا بد أن نبدأ هذه النقطة بتحديد العناصر الفاعلة في الاتجاه والسرعة ويمكن اجمالها فيما يلي :

أ ــ طاقات المجتمع وقدراته الحالية وهى دينامية .

ب ــ طاقات المجتمع وقدراته الكامنة وهى دينامية أيضا ونسبية .

ويدخل في ذلك مقومات المجتمع وخامته أى خبراته التاريخية والمرحلة التاريخية التي يمر بها وموقعه الجغرافي وأبعاده الاستراتيجية والحضارية وحجمه السكاني ومكونات ثرواته البشرية والمادية والمعنوية ودوافعه وطموحاته وصورته عن نفسه . وهذه العناصر ديناميكية نسبية متطورة بحيث ينطلق من طاقات المجتمع المستوى الذى يتناسب مع قدرات تفجير هذه الطاقات من تحديات وقيادة وتوفر عناصر التفاعل الاجتماعي الايجابي بمستوياته المتعددة .

والهدف من هذا الشرح هو أن يكون تبادل الأثر والفعل بين العناصر الذاتية والخارجية واضحا . فالتصور الدينامي لقدرات المجتمع الكامنة ، عندما تعبر عن نفسها ، يرتبط بحسم مع مجموعة المؤثرات الخارجية التي تضم سرعة حركة المجتمعات الأخرى كثقافات وككيانات سياسية .

وفي حالة مصر لابد من تأكيد انتماءات مصر إلى الوطن العربي بكياناته السياسية المتباينة التوجهات والسرعة والتي تضم المسلم وغير المسلم وبخاصة الأخوة المسيحيين ، والأمة الإسلامية التي تضم العربي وغير العربي ثم انتماء مصر للحياة المعاصرة الذي يضم مجموعات ثقافية ودول يتفاوت تفاعلنا معها ونوعية تأثيرها علينا بين : تأثير متعاون ومتكامل أو محايد أو عدائي أو مؤذي وكل نوعية من هذه النوعيات الأربعة قائمة أو محتملة في ضوء اشتراك أو اختلاف الأصول والمنطلقات والأهداف .

٦ ــ الثقافات المعاصرة متعددة . وهى متميزة ومتجاورة معا . بل هى متجاورة مع تميزها أكثر من أى وقت مضى ، لأسباب التقدم التكنولوجي في وسائل الاتصال المباشر والاتصال عن بعد . ولا يعني هذا أن العالم المعاصر أصبح صغيرا متقاربا كما نسمع أحيانا ، فواقع الأمر إن عنصر التقابل في التميز والاختلاف ــ في ظل المجاورة المفروضة ــ يصبح أوضح ما يكون ، ويصبح الصراع أكثر حتمية من أى وقت مضى . وعندما كانت الثقافات المتنوعة اقل تجاورا واقل تقابلا بل وكان بعضها منعزلا ، كان التفاعل ضئيلا بل أمكن اهماله .

في مرحلة ما ازدهرت مدرسة الثقافة السائدة ويقصد بها الحضارة الغربية . ومن الناحية العقائدية كان هناك استسلام بل حتى استقرار ــ لاحظ انى لم استعمل كلمة تقبل ــ لفكرة مسؤولية أو عبء الرجل الأبيض(*) في «تمدين» بمعنى تحويل العالم كله لنمط الحياة الغربية ــ باعتبارها الصيغة الوحيدة للتمدين . وعندما تنحت هذه الفكرة جاءتنا فكرة التقدم والتخلف باعتبار أن الحضارة الغربية المعاصرة تمثل التقدم الذي تتجه له الثقافات المختلفة ــ أو النامية . ودرجة التمدين هى مدى الاقتراب من الشكل الغربي . وهناك طوفان من الدراسات تعبر حدود اليسار واليمين في الفكر الغربي في اتجاه «إذا أردت أن ترى صيغة المستقبل في بلد نام فيمكن النظر إلى المجتمعات المتقدمة على تفاوت درجات تقدمها» . ولا نريد أن نستطرد أكثر من ذلك فإن كل مايعنينا ايضاح الاطار الذى نتحرك من خلاله .

٧ ــ ومع ذلك فلابد من وقفة مبسطة ــ غير مسطحة ــ مع الحضارة الغربية المعاصرة . فنحن في نهاية المطاف نحيا حسيا في رحاب الحضارة الغربية وثمارها ومعطياتها . ولست في حاجة إلى أن اسهب في هذه النقطة ويكفي أن أشير إلى الغذاء واللباس والسكن والانتقال والتعليم وصيغ الانتاج والاستهلاك إلى غير ذلك ، ولست في حاجة إلى أن أشير إلى أن طابع التغير وسرعة الحركة الذى يتسم به اسلوب الحياة الغربي للمسببات الموضوعية لذلك يترك بصماته على حياة المجتمعات النامية ولو بصورة مختلفة عما يتم هناك .

وأذكر مرة أخرى باحصاءات الأمم المتحدة التي تتوقع أن يكون نصف سكان العالم في سنة ٢٠٠٠ من سكان المدن . ولكن أى مدن .

ومع ذلك فلابد من أن أشير إلى أن سرعة التغير في نهاية المطاف لا يمكن أن تتجاوز قدرة الانسان على احتماله لها . وحتى إذا كان النمو لانهائيا ، بمعنى أننا لا نرى نهاية له ، فإن سرعة النمو ، رغم تسارعها المشاهد ، مسألة أخرى تتزامن

(*) The white man's burden.

مع تغير الانسان وقدرته على التعامل مع السرعة التي يتم بها التغير .

والتغير يفاقم مشاعر القلق — التي هى موجودة أصلا عند الانسان . وزيادة سرعة التغير تزيد من تفاقم هذه المشاعر مع اعترافنا بالفروق الفردية في ذلك .

٨ — أسلوب الحياة الغربية المعاصر يمثل ابرز النماذج للحياة العصرية المتطورة كما أنه يتضمن مجموعات من الصيغ ولكنها تقع في مجملها في إطار واحد .
والقاسم المشترك في صيغ هذا الاطار يمكن تلخيصه فيما يلي :

أ — انتاجية عالية في القطاع الصناعي والزراعي واستخدام تكنولوجيات متقدمة ومتطورة باستمرار . هذه التكنولوجيات ليست مجرد آلات متطورة بل ايضا أساليب متطورة في استخداماتها ، بل وتطوير في الثقافة حتى تتوائم حياة البشر مع استخدامات الآلة ، وتطوير الآلة في مسيرة دائبة نحو زيادة الانتاجية والتعامل مع مايترتب على ذلك في ميادين الاجتماع والسياسة والاقتصاد . ويرى آثار ذلك في التعليم والتدريب والادارة والعلاقات الانسانية كما يرى آثار ذلك في القيم والاتجاهات والاهتمامات والسلوك والمؤسسات والأدوار .

ب — ارتفاع في مستوى المعيشة بمعنى زيادة في الاستهلاك واتساع في أوقات الفراغ وازدهار في الفنون والآداب وتنوع في أساليب التعبير التقليدية والمتطورة والتطلع الى المزيد بصورة غير محدودة .

وهكذا نجد أن الانتاج الوفير ومستوى المعيشة الأعلى وما يرتبط بها من الحرص والحساب الدقيق والتخطيط يتصدران سمات الحياة الغربية بما يكاد يحصر الحياة في عالم الحواس الخمس .

٩ — وإشكالية الحضارة الغربية تقع في شقين . الشق الأول هو أن قيام ثقافة كاملة على أساس أن الحياة تنحصر في عالم الحواس الخمس يشكل مخاطرة منطقية غير مبررة علميا . فالفرضية تقوم على أساس أن آفاق الحواس ، وهى حدود الادراك الحسي البشري ، تمثل النهاية ، باعتبار أن المجهول غير موجود وهو موقف يختلف عن مقولة أننا لا نتعامل مع المجهول — ومن المتفق عليه أن للانسان حدوده ولكن لماذا تكون هذه حدود الكون ؟

أما الشق الثاني فهو أن صيغة الحياة الغربية غير قابلة للتعميم . فالحياة الغربية ممكنة فقط لاقلية بشرية . فحوالي ٢٥ بالمئة من السكان تستهلك حوالي ٨٠ بالمئة من

مصادر العالم الطبيعية . والحفاظ على المستوى يحتم عدم التعميم وإن كان بالضرورة مؤديا إلى تفاعلات حلزونية معقدة .

في سنة ٢٠٠٠ سيكون في العالم حوالي ٦٠ مدينة بكثافة سكانية فوق الخمس ملايين منها ٤٥ مدينة خارج العالم الغربي .

ماذا يحدث لو أن كلكتا وبمباى ومدينة المكسيك ارتفع استهلاكها في الطاقة ومن المواد الغذائية ومواد البناء إلى النمط الاستهلاكي في مدينة لندن أو نيويورك أو باريس ؟ أما أن يستحيل ذلك أو أن يتم على حساب آخرين . وذلك من افتراض احتمالات متفائلة عن اكتشافات جديدة في المصادر الطبيعية وتطور ثوري في أساليب البحث واستخدام البدائل . وهذا مانقصده بتفاعلات حلزونية(*) معقدة .

ليس هذا فقط ، بل إن استمرار نمط الحياة الغربية على ماهو عليه نفسه مرتبط بقدرة الثقافة الغربية (والعقل الغربي أحد مكوناتها) على استمرار القدرة على حل المشكلات الناجمة عن هذا النمط الحياتي سواء بالنسبة لتكنولوجيات بديلة للطاقة أو الخامات أو استخدامات الطاقة والخامات ، بالاضافة إلى حل المشكلات الناجمة عن التفاعلات المجتمعية بين الافراد وبين الجماعات البشرية .

١٠ ـــ ويترتب على ذلك اشكاليات تابعة خاصة بنا . إذا كان نمط الحياة الغربية نمط «لخاصة» بشرية بمعنى أنه مخصص لعدد محدود فهل أنماط التعليم الغربي أنماط «خاصة» بشرية أيضا (أيضا بمعنى مخصص لعدد محدود) . وإذا كان التعليم معروف باسم التعليم الحديث والذى بدأ عهد محمد علي موازيا لنظام التعليم الأزهري تعليما للخاصة فكيف تكون فرص تعميمه . وماهو المضمون الحقيقي لشعارات ديموقراطية التعليم . وبالمناسبة أرجو ألا نقفز لنتائج سريعة فلقد كان التعليم الأزهري الذي كان قائما في عهد محمد علي تعليما لعدد محدود أيضا[٢] .

ولسنا في حاجة إلى اجابات نظرية على هذه التساؤلات فواقع التعليم الحديث عندما بدأ كان فعلا تعليما للخاصة بمعنى أنه تعليم مخصص لعدد محدود وغير قابل للتعميم .

واستمر في مراحله المتعددة ، بأهداف معلنة أو غير معلنة ـــ تعليما للخاصة بما في ذلك مرحلة الاحتلال ومرحلة الصحوة الوطنية ومرحلة فتح المدارس الخاصة الوطنية . واستمر هذا التعليم بمستوى مرتبط بمستويات التعليم في البلاد الغربية بعامة . ولم تكن التربية المصرية فريدة في ذلك حتى في إطار البلاد العربية . وكانت الظاهرة اللبنانية أقل تعقيدا من الصيغة التي تمت في مصر .

---

* إصطلاح حلزونى مرادف للكلمة الإنجليزية Spiral .

وعندما بدأت مرحلة استاذنا القباني(٣) وكانت أفكار وحركات التربية الحديثة مزدهرة في الغرب ، لم تكن هذه التيارات بعيدة عنا . وفي الوقت الذى دعا الاتحاد السوفياتي في بدايات الثورة جون ديوى ، كانت الكتابات المؤلفة والمترجمة والمتضمنة لهذه الاتجاهات بين أيدينا . وبعد فترة وجيزة تميز روادنا واساتذتنا الكبار بالاحاطه بهذه الاتجاهات الحديثة .

وتطورت مدرسة المعلمين العليا . وانشأ معهد التربية . وانشأت رابطة التربية الحديثة . وانشأت المدارس النموذجية .

وبدأت حركة البحث والتجريب والاختبارات في ميدان التربية وعلم النفس . وكانت هذه مرحلة استاذنا القباني واساتذتنا فريد أبو حديد وفؤاد جلال وعبد العزيز السيد والقوص وصلاح قطب .

ومن الانصاف أن نذكر أن اساتذتنا الاجلاء لم يغفلوا عن مشكلات واشكاليات تعميم التعليم مع الحفاظ على المستوى . ولكن يبدو أنهم لم يتبينوا في ذلك الوقت أن المسألة مسألة مواءمة ، وأن الموقف يحمل من عناصر التناقض ماجعله مستحيل الحل بالصورة التي كان عليها . وأن هذا الخلاف بيننا ليس مجرد خلاف في التبين أو في الرؤية بل خلاف جذري في المواقف والتكوين .

وعندما جاء استاذنا طه حسين بفكرة التعميم السريع للتعليم باعتباره حقا كالماء والهواء والوسيلة للحاق بالحياة الغربية التي رأى أننا جزء منها «بحلوها ومرها شرها وخيرها»(٤) والتي رأى أنها هى اللحاق بالعصر ، طرحت على نطاق واسع قضايا التعميم والالزام والسلم التعليمي ، كما طرحت بالضرورة قضايا المباني المدرسية واعداد المعلم والتمويل ، دون القضية الكلية — قضية التواؤم الاقتصادي والتواؤم الثقافي وكان طه حسين يتصور أن الموقف المشكل سوف يضغط على كل الأطراف ليجد له حلا على أساس أن يتم التعليم ثم تعالج قضية المستوى « وعلى وزير المال تدبير المال » . وباعتبار أن التراجع لن يكون ممكنا لانهم « لن يستطيعوا أن ينزعوا اللقمة من افواه الناس » .

ومن الانصاف أيضا أن نشير إلى أن اساتذتنا الرواد لم يكونوا وحدهم بموقفهم هذا في ميدان هذا المعترك بل ولم يكونوا صانعيه الأوائل . فلقد بدأت القصة منذ عهد محمد علي . بدأت بتصورات مباشرة وسهلة ومحدودة ، ولكنها لم تبق كذلك . وما كان من الممكن ألا يكون بين مبعوثى محمد على «رفاعه الطهطاوي» وما كان من الممكن أن يكون رفاعه الطهطاوي فردا وهذا مانقصده بتعبيرنا «تكوين مؤد إلى موقف» . وعندما ننظر الآن لمسيرة التعليم بعد محمد علي لا نجد غرابة في اختلاف

موقف عباس الأول . ولا مفاجأة في موقف سعيد وإسماعيل . لقد كان أوروبا في عنفوانها العسكري وازدهارها الفكري والحضاري وكنا في مرحلة تاريخية مختلفة . ولقد أراد إسماعيل باشا أن يجعل مصر قطعة من أوروبا ، وتصّور أن شعار «المونة والحجارة» يمكن أن يجعل مصر قطعة من الحضارة الغربية . وفعلا أمكن انشاء المدن العصرية على النمط الأوروبي ، وكانت القاهرة والاسكندرية فعلا قطعا من أوروبا عمارة ونظاما . وهكذا تصور المثقفون والمنبهرون أن العصرية يمكن أن تتم بمحاولة الالتحاق بثقافة عصرية حتى ولو كانت غربية .

ولكن الذى حدث لم يكن الالتحاق بالحضارة الغربية ولكن مجرد قيام جيوب حضارية على نمط غربي . جيوب غير متوائمة مع القاعدة الثقافية للمجتمع . وترتبت سلسلة حلزونية جديدة من أزمات مجتمعات العالم الثالث .

١١ ــ يرى بعض المنظرين أن ظاهرة الجيوب الحضارية يمكن إذا تعددت واستمرت وغذيت فترة طويلة واتسعت ، أن تلتحم ببعضها البعض مشكلة تطويرا جذريا وحقيقيا في القاعدة الثقافية للمجتمع ، وتغيرا هيكليا في البنية السكانية والثقافية ، فهل هذا صحيح ؟ وهل كانت الظاهرة ظاهرة مصرية أو عربية فقط ، أم أن هناك ضمن الاطار العربي تجارب المغرب العربي والتجربة اللبنانية . وخارج الاطار العربي التجارب التركية والايرانية والهندية والفلبينية ، والتجربة الكورية ، والتجربة التايلندية ، والتجربة الصينية والتجربة اليابانية . بل إننا لا نملك أن نغفل تجربة الزنوج الاميركيين أيضا .

ولا يتسع المجال لتحليل هذه التجارب وابراز عناصرها المشتركة والمميزة ولا موقفها من هويتها أو من الثقافة المهيمنة (الغربية) ولا مدى ما حققته من نجاح .

وكل تجربة من هذه التجارب تمثل ثروة انسانية هامة وتحتاج إلى دراسات مستقلة متعمقة . ولو درست تجربة محمد علي وتجربة إسماعيل باشا لكان لبرامج التنمية الاقتصادية والتصنيع في مصر مسار آخر .

وربما أنه في ضوء دراسة تجربة الامبراطور ميجي في اليابان ــ وهو معاصر لاسماعيل باشا ــ استطاعت التجربة اليابانية أن تنهض لحرب عالمية وأن تتجاوز هزيمتها فيها . كذلك تميزت تجارب المغرب العربي مع الغرب ممثلا في فرنسا واختلف عن التجربة اللبنانية التي نشهد بعض مراحلها في الوقت الحاضر على هيئة صراع مسلح أيا كانت أسبابه الأخرى . كذلك تتميز تجارب شبه القارة الهندية بأن شعار غاندي في المغزل والعنزة يمثل أوضح رد فعل في العصر الحديث لهيمنة الحضارة الغربية كما أن برنامج حزب المؤتمر بقيادة نهرو خليفة

غاندي وصاحبه في تنمية الهند ثقافيا واقتصاديا وتواؤم ذلك مع مسيرتها التربوية ، تلفت النظر في علاقتها بفكر غاندي الذي قدسوه ولم يتبعوه .

والتجربة التركية وتطرف أتاتورك سوف تظل تجربة فريدة كتب لنا أن نرى من مراحلها ما لم يتصوره أبو الاتراك والتي تثبت أنه لايكفي التخلي عن هويتك — إن استطعت — لتقبل في هوية أخرى .

أما تجارب أمريكا اللاتينية فهى ظاهرة قائمة بذاتها فى تميزها وفي ابرازها للعديد من المنظرين والمفكرين ورجال التربية ومع ذلك لم يحظ فكر باولو فريري وزملاؤه باهتمام اساتذة التربية العرب بدرجة كافية بل وربما لم يحظ الفكر التربوي والفكر غير الغربي بعامة بعناية كافية . ولا نقصد من هذا التعميم عدم وجود استثناءات . ويعتبر كتاب د . نوفل مثالا على هذا الاستثناء(٥) .

وفي كل التجارب التي ذكرتها ، وأولها التجربة المصرية نلاحظ أن الجيوب الحضارية ، ونظام التعليم الحديث مرتبط بها ارتباطا عضويا ، اتسمت بالعجز عن التوسع المطرد . ذلك أنها نماذج ثقافية للخاصة أو لعدد محدود بالضرورة ، ولأنها غير متوائمة ، فهى تقوم على أساس مستويات من المعيشة ومن الاستهلاك أعلى من الامكانات الانتاجية المتاحة . وبالتالي فهى على المدى الطويل غير قابلة للتعميم ولا الاستمرار ولكن قابلة للتقلص والتمييع بصيغ متعددة . وهى بعض أسباب ابطاء التنمية الريفية لأنها نماذج لا يمكن أن تحتذى . كما أنها تؤدي بالضرورة إلى زيادة الجهرة إلى الجيوب المتقدمة ، بالصورة التي تمت وما زالت فعلا ، وإلى كل الظواهر التي أشرت إليها في حديثي عن مدن المستقبل على سبيل المثال . وهى بالضرورة بعض أسباب مشكلات المجتمعات في العالم الثالث بريفه وحضره ، بجيوبه وقاعدته .

١٢ — ومن ناحية النظرية التربوية والنظام التعليمي لايقتصر الأمر على حتمية مصاحبة تعميم التعليم غير المتوائم لانخفاض المستوى ، لعدم توفر الامكانات المادية والبشرية والبنية الثقافية ؛ وهو ما نعبر عنه بعدم التواؤم من ناحية التكلفة ، بل إن الأمر الأخطر يلوح في عدم التواؤم من ناحية توجه الخريج ودوره في التنمية لحساب القاعدة . إذ نرى خريج أو ناتج هذا التعليم غير مؤهل — بسبب تعليمه — لخدمة القاعدة المجتمعية — بل وبقدر كفاءة اعداده يصبح غريبا عنها مرتبطة مصالحه بمصالح قد تتعارض معها . وفي حالات معينة لا يمكنه حتى الاستمرار في المعيشة في بلده فيهاجر إلى بلد آخر وهى الظاهرة التي نطلق عليها هجرة العقول . وهو غالبا من بين الخامات البشرية الثمينة المتفوقة .

وإذا كان المجتمع يحتاج إلى المتخصص ، فهو يحتاج إلى المتخصص المدرك لانتمائه المجتمعي ودوره الاجتماعي وهويته الذاتية .

وانطلاقا من ذلك يمكن أن نرى بوضوح معنى تعريض العربي المسلم والمسيحي — أو غير الغربي بعامه — إلى تربية غربية التوجه أو ثقافة غربية المنطلق والأهداف .

إن الحضارة الغربية والتربية الحرة بالمعنى والمضمون الغربي تؤكد هوية الانسان الغربي . ولكنها لا تجعل من غير الغربي غربيا . إلا أنها تستطيع أن تغلف هويته بغلاف كثيف ، وتحجب عن بصيرته الاحساس بالاتجاه وتقعده عن النمو والتطور ، وتفقد حركته وضوح الرؤية والهدف .

والتجارب التي أشرت إليها في مصر والبلاد العربية وتركيا بالذات وغيرها تؤكد هذه الملاحظات بالنسبة لآثار المحاولات المقصودة والعفوية — لتغريب مجتمعات غير غربية ، ليس من ناحية عدم قدرتها على الالتحاق بمسيرة الحضارة الغربية فحسب ، بل من ناحية الآثار السلبية على القدرة على النمو والتنمية المتوائمة ، أى ضمن إطار الثقافة الأصلية التي فقدت من أصالتها بقدر درجات إهمال مقوماتها .

١٣ — لقد كررنا الاشارة إلى نمط الحياة الغربية والانسان الغربي أو المنتمي إلى الحضارة الغربية والذي هو في نفس الوقت أحد مكوناتها وعناصرها كما أشرنا إلى غير الغربي فهل الحياة الغربية نمط أم مرحلة . وهل الثقافات المجاورة للثقافة الغربية مراحل على الطريق إلى نفس المرحلة الغربية الحالية ؟

هذا التساؤل لا بد من تسجيله ، لأنه موجود في الساحة الفكرية ، ولأن إهماله لايعني تجاوزه بقدر مايعني الغفلة عنه إلى حين تتاح الفرصة لبروزه . وفي هذه الحالة قد يقوم بدوره هو الآخر متجاهلا المواقف الفكرية الأخرى . وتصبح المسيرة كما هو مشاهد في حالات مشابهة مسيرة متذبذبة الاتجاه ، لأنها غافلة عن مكوناتها ، كاظمة تفاعلاتها تفرض شللها وعجزها تتجاذبها تيارات تتجاهل بعضها بعضا ومع ذلك تبقى وتبقى آثارها وفعلها .

وموقفنا من هذا الموضوع هو أن الحياة الغربية ليست مرحلة فحسب بل هى نمط منظومي دينامي على مراحل . والمرحلة الحالية من النمط قامت على مراحل سابقة أفرزتها مكونات تاريخية . والمكونات التاريخية كالأحداث والأفكار والأشياء والأشخاص تتفاعل بالضرورة مع عنصر المكان وعنصر الزمان . وهما يضمان التغير كمفهوم وكعنصر ، كما يضمان عناصر الأرض والمناخ والثروات والحاجات ثم الغايات والميول والقيم . ولأن الأحداث والأفكار والأشياء تختلف ، فباختلافها تختلف الثقافات وبها تكون الثقافة .

ولقد قامت الحضارة الغربية على تاريخ طويل بدأ بفلسفة اليونان وفكرهم ووثنيتهم ومسرحهم وموسيقاهم وأساليب الحكم ونظم التربية . بدأت بأنماط أثينا واسبرطة ، بدأت بحروب اليونان مع الفرس ، بدأت بالاسكندر يغزو مصر ويصل إلى الهند ويقيم امبراطورية . بدأت

بالرومان ، رومان العمارة والطرق والحرب والترف والسادة والعبيد والسيطرة على عالم ذاك الزمان . بدأت بالقبائل الشمالية والشرقية تقرع أبواب الدولة المتحضرة وتتحدى ماقامت عليها وتزلزل أركانها . ثم تفاعلت مع المسيحية الآتية من الشرق الأوسط . مع التوراة والانجيل ، وتعاليم الكنيسة ، التي هى مفاهيم ، أفراد ومؤسسات أوروبية ، للتوراة والانجيل . وتبلورات في كتابات الاعلام والمفكرين على تنوع توجهاتهم وتطور لغاتهم مثل : توما الاكويني وديكارت ومنسكيو وشوبنهور وجيته وهيجل وشكسبير وتلستوى وهانسن وفرويد ودارون وماركس وكينز ورسل وديوي وباخ وبتهوفن وتشيكوفسكي ورحمانوف بل وبهودي مناحيم بل وميكل انجلو وجوجان ودالي وبيكاسو بل والفرق الحديثة في قاعات الديسكو وحركات البتنك والبانكس إلى جانب الصناعات الهائلة والادارة والحاسبات الآلية والسبرنطيكا ووسائل الاتصال ودراسات الفضاء وحرب النجوم .

كل هذه العناصر على الساحة العريضة من الأرض والزمن من بشر وأشياء وأفكار وأحداث هى الثقافة الغربية . وكل جزيئة منها منطقية في تسلسلها . وكل صياغة افراز لتفاعلات بين مكوناتها ؛ وهى حتى لو جمعت بين الوثنية الحسية وبين الرهبانية الروحانية ، ولو جمعت بين القانون والظلم والاخلاق والاستغلال والاستعمار ، بين العمل الجاد المنضبط وبين الانحلال والعربدة والشطط ، فهى نتائج تموج بالتنوع لمكونات متنوعة ترسم بتنوعها ساحة ثقافية عريضة مازالت قادرة على البقاء والعطاء والسير بخطى سريعة ثابتة . وهى ما تميز الهوية المشتركة للفكر الغربي والحضارة الغربية وتجعل لها ضمن إطارها معنى وقيمة يدركها الغربي وتدفعه إلى الالفة أو النفور من أنماط الحياة القريبة أو البعيدة عن ثقافته .

وطبيعي أن المجتمع والثقافة تتحمل ضمن اطاراتها تناقضات معينة وانحرافات من افرادها يتسع مداها بقدر استقرارها وثباتها وتنغلق بقدر ضعف بنيتها مستجيبة في ذلك إلى آليات الدفاع عن النفس والصراع من أجل البقاء .

١٤ ــ وهكذا فنمط الحياة الغربية المعاصر مرحلة معاصرة متطورة من مراحل سابقة من مراحل الحياة الغربية أيضا التي المحنا إلى بعض مقوماتها ومكوناتها . ولكن لا نفترض أنها المرحلة المتقدمة التي سوف تمر بها كل الثقافات مع اختلاف مكوناتها ومقوماتها . كما لم تتطابق أنماط الحياة في الصين القديمة ومصر القديمة واليونان القديمة ولم تنفصل كذلك تماما بل كان هناك دائما مساحات واسعة من أرضيات مشتركة .

وعلى أية حال فقد أردنا أن نشير إلى وجود هذا الفكر . وأن نسجل أن الثقافات يمكن أن تهيمن ولكنها لا تنفرد أبدا .

وكما حاولنا أن نحدد بعض ملامح مكونات الثقافات الغربية في صيغة سهلة ، علينا الآن أن نحدد بعض ملامح هويتنا الثقافية المعاصرة .

وعلى أن أكرر الآن أن ثقافتنا متعددة الأصول ومتعددة الواقع الحالي أيضا : وأنها تطورت وتكونت عبر تاريخ طويل ضم أحداث وأشخاص وأشياء وأفكار . وأنها إن اختلفت مع غيرها في الغرب أو الشرق فهى مختلفة لأنها متميزة بخصوصيات وخصائص ولأن غيرها متميز أيضا بخصوصيات وخصائص . وإذن فهى لا تعترض ولا تناقض ولا تعادي غيرها بالضرورة ، ولا تصطدم مع غيرها بالضرورة ، وعندما تلتقي مع غيرها في مساحات كبيرة أو محدودة من أرضيات مشتركة فإن ذلك يحدث أيضا لأن الانسان أيا كان وإينما كان ، هو الانسان ، ولكنه لا يتطابق مع غيره لأنه هو الانسان . وكذلك لا تتطابق الجماعات البشرية ولا الثقافات سواء اختلفت أو اتفقت مراحلها . وإن سعينا لاستخدام ثمار الحضارة الغربية من تكنولوجيا أو علم أو حتى صيغا للفكر أو التعبير أو القيم ليس مستنكرا بالضرورة ولا مطلوبا أو مقبولا بالضرورة . فالاستنكار والقبول يرتبطان بالمنطلق والغاية والمسار .

كذلك على أن أكرر أن الاصالة التي تميز الهوية الثقافية لا تعني الدعوة إلى تبني صيغا قديمة ، ولكنها تعني وضع صيغا جديدة تتولد من صيغ قديمة على أسس مشتركة وهذا هو الفرق بين الأصالة والعتاقة . كما أن الفرق بين الحفاظ على الهوية الثقافية ومحاولة الالتحاق بثقافة غربية لمجرد أنها عصرية هو الفرق بين المعاصرة والتبعية . كذلك أن الفرق بين التحرر والتحلل هو أن التحرر انطلاق إلى صيغة مرئية أفضل ، مقارنة بالتحلل الذي هو مجرد انفكاك أو انطلاق غير محدد الوجهة .

١٥ ــ المصري المعاصر ينتمي إلى مصر المعاصرة . مصر الأرض والمكان والزمن الذي مضى ، والحاضر المعاش والمستقبل الذي نريد سواء توصلنا إلى الاتفاق حول مانريد أم اختلفنا حوله أم توقفنا عن تصوره أم أغفلنا ببساطة هذا الأمر .

مصر البشر من سكانها الاصليين والذين استوطنوها وانصهروا مع أهلها انصهارا كاملا ، أو غير كامل ، بل والعابرين والزائرين . البشر الذين دانوا بالمسيحية والذين دانوا بالإسلام والذين دانوا بغيرها ، أو بغير ذلك . مصر كقاعدة بشرية وجيوب حضارية . مصر البشر والأحداث التي هى من صنع البشر أو صنع الأشياء . مصر الأفكار التي هى أفكار البشر والتي ولدت وصاغوها استجابة للأحداث أو إيجاد أو وجود الأشياء ، أو غيبتها .

مصر الآن هى جزء من الشعب العربي وأمة الإسلام ، وهى تضم العربي وغير العربي والمسلم وغير المسلم . والشعب العربي وأمة الإسلام اللذان يشملان مصر ،

هما جزء من الحياة المعاصرة بمكوناتها البشرية من غير العرب وغير المسلمين . الحياة المعاصرة التي تنتمي بدورها إلى تراث الماضي الانساني كله على تنوع ثقافاته وحضاراته وشعوبه وأديانه ومعتقداته وكل مكوناته .

ومن حيث المكان فلقد سُكنت مصر من آلاف السنين وكانت معبرا وملتقى للهجرات والثقافات . ولم تكن بمعزل عن التأثر بالآخرين في صراعها التاريخي مع الجماعات البشرية والأفكار . ولكن تميزت ضمن المكونات المتميزة للشعب العربي وأمة الإسلام المعاصرين . ولذلك جاءت نتائج تأثرها وانفعالها بالآخرين مثريا للكيان العربي والإسلامي المعاصر .

مصر الحاضر هى مصر بكل هذه الملامح والسمات . بل هى مصر المتأرجحة بين انتماءاتها الأصيلة والعابرة ، بين أصالتها وتبيعتها .

وهكذا تكون الاجابة على التساؤل من نحن . نحن عرب مسلمون ننتمي للثقافة العربية الإسلامية المعاصرة ؛ وهى بنية متعددة المكونات متعددة الأصول ولست في حاجة إلى تكرار ماقلته في التفريق بين الأصالة والعتاقة . نحن ننحدر من الماضي ولا نتطابق مع أى ماضي ، ونتميز بخصائصنا أو هويتنا الخاصة عن غيرنا من ثقافات الغرب أو الشرق أو الشمال أو الجنوب .

١٦ — ولكى يكون لهذه الأصول الفكرية تطبيقاتها التربوية فلابد من تعريف ملامح هذا الفكر ووضع حدود لها . ولا بد من وقفة عند الإسلام والعروبة والعصرية .

الإسلام بالنسبة لمن يدين به هو النهج والهوية الثقافية . ولهذا النهج حدود من يتعداها فقد ظلم . ونقطة البدء هى أن المجتمع الإسلامي مجتمع يباح ما يباح فيه ضمن حدود يفترض في المسلم الجاد التسليم والالتزام بها . وبهذا يختلف المجتمع الإسلامي عن المجتمعات التي يباح مايباح فيها دون حدود يعتبر الالتزام بها فرضا .

ويقبل الإسلام من أبناء القوميات المختلفة دون فضل لعربي على أعجمى إلا بالتقوى ويكون العرب والموالي مواطنون من درجة واحدة ؛ كما أن العروبة تضم المسلم وغير المسلم ، ويقرر الإسلام أن يكون المسلم والكتابي مواطنون من درجة واحدة . ولا يكون للواقع التاريخي — الذي يختلف عما ذكرت — بالنسبة للعربي والموالي والمسلم والكتابي حجية على الحاضر إلا في آخر الزمان ، عندما تغلق صفحة الحياة على الأرض وتكون التجربة البشرية بما فيها الإسلامية قد بلغت منتهاها .

وعندما يدين ويلتزم بالإسلام أبناء قومية معينة ينفعلون به فلا يكون لهم رسالة غيره . ومع ذلك فإن صيغة العطاء الحضاري تختلف بحكم اختلاف القدرات الأصلية والمكتسبة ومقومات وخلفيات تميز الجماعات البشرية ومكوناتها .

وبهذا المنطلق فإن القومية لا تتعارض مع الإسلام بالضرورة ولا تتنافس معه ولا تتقاسم ولاء اتباعه ، طالما كان الالتزام العقائدي والسلوكي بالإسلام يمثل توجها يتضمن مشاعر انتماء الافراد إلى القومية التي ينتمون إليها في حدود الاطار الإسلامي .

ومن هذا المنطلق أيضا فإن الإسلام والقومية لا يتضادان بالضرورة مع الانتماءات الدينية الأخرى ولا القومية الأخرى — كما هو الحال في بعض أقطار الشعب العربي التي تضم أقليات قومية فتتجاور الأكثرية مع الأقلية في تميز ولكن دون تضاد — طالما كان إطار العلاقات الاجتماعية والانسانية هو صيغة «لهم مالكم وعليهم ماعليكم» بالاضافة إلى البر والقسط والعدل .

الاطار الإسلامي مع ذلك لا يترك للعموميات فهو يحتاج إلى تعريف وتحديد لا يمكن بدونه تصور نظرية تربوية أو تطبيقات أو مسيرة تربوية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية منبثقة عنه .

١٧ — يقوم النهج الإسلامي على نظرة دينامية إلى الحياة على الثوابت الآتية :(٦)

(أ) الايمان بالله : خالقا واحدا قاهرا فوق عباده قادرا على كل شيء إليه يرجع الأمر كله . وهو ذو فضل عظيم ورحيم وعادل له الصفات الحسنى سبحانه وتعالى .

(ب) الإسلام رغم اتساع مداه ومجالاته ومرونته وعموميته له ملامح محددة وقسمات واضحة وحدود مبينة في القرآن الكريم والسنة النبوية .

(جـ) إن الحياة لها معنى وغاية وهدف وهي ملك لله ﴿**وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون**﴾ (سورة الذاريات ٥٦) ، والعبادة هنا أوسع من الشعائر ، بل إنها تشمل السعى لتحقيق أمر الله عز وجل .

وأن المرء يثاب على هذا السعى ، ويتحمل مسئوليته في تحديد نوع السعى ودرجاته وقراءة هذا الأمر في آيات القرآن الكريم وأوامر الرسول ﷺ واجتهادات الصحابة والتابعين والعلماء ، والجمهرة من العامة من المستنيرين الملتزمين .

(د) إن الحياة مستمرة بعد الموت ، وأن السعى في الأرض لتعميرها وتطويرها وكشف حجبها ، وتحقيق تسخير مواردها ، وتوسيع آفاق العلم بعناصرها ، والتصرف بها وفيها ، وتطوير النفس لمزيد من النمو في تحقيق قدرات أكبر على ذلك ، كل ذلك يرتبط بالعلم بوجود الحياة الآخرة والحساب . ﴿**أيحسب الإنسان أن يترك سدى**﴾ (سورة القيامة ٣٦) .

وعلى ذلك فواجب المسلم أن يعمل للآخرة وهو يعمل للدنيا ، وأن يعمل للدنيا وهو يعمل للآخرة . وأن الحياة الموقوتة على الأرض ليست نهاية المطاف .

(هـ) إن الانسان مسؤول عن عمله ، وخير ضمن نطاق ما يستطيع .

(و) حياة الانسان وفكره ، رجلا أو

امرأة ـــ عندما يخطىء وعندما يصيب ـــ مصونة وآمنة ، وهو مسؤول عنها . كذلك فإن كرامته والعدل معه واجب وحق . الإنسان حر ومسؤول .

(ز) في ضوء ماسبق وفي ضوء أن الإيمان بالله مرتبط بالسلوك ، يكون لهذه المعتقدات انعكاسات سلوكية في :

١ ـــ علاقة الفرد بالفرد .

٢ ـــ علاقة الفرد بالجماعة .

٣ ـــ علاقة الجماعة بغيرها من الجماعات .

٤ ـــ علاقة الانسان بغيره من الأحياء وعلاقته بالأشياء والبيئة .

وهذا مايعني به التشريع الإسلامي .

وإذا كان هذا التصور السهل للإسلام مقبولا ، فالإسلام :

○ يشكل تحديا لأى فكر ينظر إلى الحياة على الأرض ، باعتبارها الغاية النهائية .

○ يشكل تحديا لأى فكر ينظر إلى الحياة باعتبارها قضية مادية فحسب وأن الحياة تنتهي عند حدود الحواس الخمس .

○ يشكل تحديا لأى فكر ينظر إلى الحياة نظرة جزئية .

○ يشكل تحديا لأى فكر ينظر إلى الحياة على أنها عبث لا طائل تحته ـــ وليس بعدها شيء .

○ كما يشكل تحديا لأى فكر ينظر إلى الحياة باعتبارها مجرد إعداد للحياة الآخرة ، وأنه يجوز الاستهانة بها وإهمالها ، والقعود عن السعى الطبيعى فيها، واتقاء التعامل مع عناصرها وناسها . **﴿يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لايحب المسرفين . قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾**

(سورة الأعراف ٣١ ، ٣٢)

﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾ (سورة الملك ١٥)

وإذا كان الإسلام يشكل تحديا لهذه الأفكار فليس بمستغرب أن تمثل هذه الأفكار تحديا له ، وإذا كان القرن العشرون قرن سيادة الحضارة الغربية ، بالأسس التي تقوم عليها ، والتي أشرنا إليها ، فتكون هذه التحديات المتبادلة هى مضمون الصراع بين الإسلام والحضارة الغربية وغيرها .

فالتحديات المتبادلة هى صميم الصراع وهى سمة أية حياة طبيعية . دون وجه للاستنكار أو الاستغراب .

والصراع بين ثقافة الإسلام والثقافات الأخرى حدث منذ قام ولم يتوقف .

١٨ ـــ والقضية اذن ليست قضية حدوث الصراع الحضاري أو تجنبه ولكنها البحث حول مقومات الفوز فيه .

وأهمية النجاح في الصراع قضية تهم الفرد والمجتمع ، لأنها ترتبط بوجوده ، ولأنها ترتبط بهويته .

ومن غير المعقول أن تكون أدوات النجاح في مثل هذا الصراع : الاشفاق ، أو اليأس ، أو الشك البالغ ، أو الاتجاه نحو التحلل من الهوية أو الاندفاع نحو الثقافة الأخرى ، غربية كانت أو غير ذلك .

وهكذا لا نعتبر «الغزو الثقافي» ظاهرة قائمة بذاتها مستقلة عن الصراع الحضاري بجبهته العريضة واغواره المتعددة . إنه أحد معالم الصراع المعاصر ومظاهره . وإذا فإن التعامل معه لايكون بإهماله ، ولا بالاستلام له ، أو الهلع منه أو إنكاره ، أو حتى موقف الدفاع ضده بالمعنى الضيق . بل يكون مدخل التعامل مع هذا الموقف : الأمل والثقة بالنفس الذي يقوم على أسس موضوعية ، وليس أحاديث الأماني ، وأحلام اليقظة ، وفي السعي لتوثيق الصلة بالله عز وجل ، والسعي لمزيد من التعرف على الإسلام والعلم به ، والتفقه والتفكر فيه ، وتميز الحقائق الإسلامية عن الانطباعات والخرافات ، والنظر المتفرس المقيم في قضايا الحياة المعاصرة ، وتنقية الساحة من المشكلات الشكلية ، المستوردة غير المواءمة والتفرغ للمشكلات الحقيقية .

١٩ ــ ويكون أحد مهام التربية والتعليم وكافة الممارسات التربوية المطبقة لهذه الأصول الفكرية هو برمجة الخطى لأحداث . ندية حضارية مع أطراف الصراع . وتكون صيغة التنمية المتواءمة ارتباطها بالهوية الثقافية من ناحية ووعى المخطط والمنفذ لدورها في تحقيق الندية التي نراها نقطة الأساس في جدوى الاشتراك في صراع ، في عالم يتجه إلى التميز والتقارب في نفس الوقت مما يعطي الصراع الحضاري ابعادا جديدة عندما نصر على هويتنا الإسلامية العربية الدينامية المتميزة ، في الوقت الذي نريد أن نحيا فيه على مائدة تكنولوجيا الغرب .

وبدون التأكيد على «الندية الحضارية» يصبح كلا من الطرح والمسار عدميا فبدون الندية يفقد الصراع معناه إذ يصبح المهزوم مقررا منذ البداية والمنتصر معروف منذ البداية ويبقى عامل الزمن لتحقيق الهزيمة والنصر والصراع ملازم للحياة يتوقف بانتهائها .

وإذا كانت قيمة الثقافة والمجتمع ، خارج الصراع وداخله ، مرتبطه بالقدرة على العطاء والانجاز وعلى كم وكنة العطاء ،

وإذا كان العطاء الحضاري للثقافة الغربية ملموسا ومعلنا فإن نديتنا الحضارية ترتبط بتطويرنا للقدرة على عطاء حضاري ، يتجاوز القدرة على البقاء . وعلى سبيل المثال يمكن أن تكون نقطة البدء فيه ، دور اثرائي في حركة الحياة المعاصرة ، يكمل قصور الحضارة الغربية أمام الكثير من اشكاليات الفكر التي سبقنا إلى تجاوزها أو حلها ويصبح عند ذلك مفهوم التعددية الثقافية حتى في مناخ الهيمنة الغربية مفهوما واضحا في معناه وتوجهاته كما يصبح مسار الثقافة الإسلامية العربية ، ذاتيتنا الثقافية المتعاملة ــ نديا ــ مع الثقافة الغربية ،

مسارا متميزا وموازيا في بعض مستوياته على الأقل .

وعند ذلك لا يتحتم أن يكون الصراع الحضاري ماحقا أو مدمرا لاطرافه ، بمعنى ألا يقصد إلى انتصار يؤدي إلى القضاء على الطرف الآخر . أو أن يقصد إلى حسمه بمعنى بقاء ثقافة وحيدة ، بل توازن مجهد يقود إلى صيغة جديدة من صيغ السلام الايجابي الدينامي المتجدد الذي نتمكن فيه من التعامل مع الثقافة الغربية المهيمنة دون الاستسلام للانصهار فيها أو الدوران في فلكها لاحظ إنى أقول « مجهد » فهو يحتاج إلى بذل جهد متجدد ويقظة مستمرة . إن التوازن الذى نتحدث عنه ليس سهلا . ويرتبط دوامه بالقدرة على ادامته .

٢٠ ــ نكتفي في هذا المجال بما ذكرناه بالنسبة لاشكالية الصراع الثقافي بين النمط الغربي والنمط الذاتي وامكانيات الندية الثقافية لادارة معقولة لهذا الصراع في الوقت الحاضر مما يسمح لنا في هذه المرحلة من استخدام مفهومنا عن التربية المتوائمة والتنمية تحديدا ، بديلا عن الحديث عن التربية أو التنمية بدون تحديد .

وبذا نكون قد خرجنا إلى رحاب أفسح لمسيرة تعليمية وتنموية قادرة على رؤية غاياتها وتقدير أدواتها لحسن توجهها إلى أهدافها .

ونكون قد ربطنا مفهوم التنمية *Development* بمفهوم التحديث *Modernization* والتقدم *Progress* وميزناهما عن التغريب *Westernization* الذي هو بمعنى من المعاني أحد نماذج التحديث والتنمية ولكنه ليس النموذج الأوحد .

وكنا أثناء عرض تصورنا السهل لنمط الحياة الغربية قد الحنا إلى أن التحديث والتقدم والتنمية في حياة متغيرة بالطبيعة ، مفاهيم نسبية بالضرورة . ومراحل الثقافة ــ أى ثقافة ــ في تتابعها إلى الأفضل تمثل حركة التقدم والتنمية والتحديث . وعلى ذلك يرتبط التقدم والتنمية والتحديث بالاستفادة من أقصى مايصل إليه الانسان . وكلمة « اقصى »(٧) واضحة الدلالة في نسبية ارتباطها بالتغير والتطور . والاستفادة من أقصى ما يصل إليه الانسان تشمل كافة المجالات ، وطبيعي أن يكون بينها مجالى الانتاج والاستهلاك وهما مجالين إن لم يرتبطا فقد عنصر التوائم واختلت مقومات الثقافة ، وتعثر المجتمع كما هو مشاهد في العالم الثالث بوضوح في الوقت الحاضر .

ولأن التقدم والتنمية مفهوما انسانيا اجتماعيا ينتسب للانسان ولا يقوم بدونه فلابد أن يرتبط بانسان قادر على التطور بسرعة تتناسب مع طموحه وحركة الآخرين ، وقادر على الاعداد للتطور وبناء البنية الاجتماعية القادرة على التغير وتحمل تبعاته ، وقادر كذلك على التأثير في التفاعل الاجتماعي لأحداث المجتمع المستقر المتماسك الآمن الذي يستطيع أن يعبر عن نفسه بالعمل والانتاج . هذا التعبير والانتاج

بدوره يكون تنمويا متقدما بقدر استفادته من أقصى ما يصل إليه الانسان ــ تنظيما وادارة وعلما .

وكل مايتصل بهذا يدخل في صميم المهام التعليمية وتربية البشر .

٢١ ــ لو كنا جزءا من الحضارة الغربية لكانت مسيرة التعليم واضحة المعالم ولاستقامت العلاقة بين الطاقة الاقتصادية والكلفة التعليمية والمخرج البشري المضيف إلى الطاقة الاقتصادية والمحقق لذاته معززا هويته الثقافية . فالنموذج الغربي عصري وموجود ومعلن ومتفق على عناصره الاساسية .

ولو كانت هويتنا الثقافية محسومة ومتفق عليها لما احتجنا إلى شرح وتنظير الأوليات ولا احتجنا إلى أن نتساءل عن نظريتنا التربوية ولما امتلئت الساحة بكل هذه النظريات التربوية التامة والقاصرة دون اتفاق على إحداها تنسب إليها مسيرة التعليم وترتبط بها ، ولا احتجنا إلى تأليف الاستراتيجية التربوية العربية[٨] وهي موجودة وغير موجودة وبعضنا لم يطلع عليها .

ولقد هدفت من هذه الدراسة أن أظهر هذه الاشكالية لا لأفسر أزمة التعليم وأزمة المجتمع العربي في مصر وخارج مصر فقط ، ولكن لأبرز إلى أى مدى يمكن أن تؤدي أو لاتؤدي الجهود المبذولة في إصلاح التعليم إلى حدوث الاصلاح ، وإلى أى مدى تتجه أو لا تتجه ، مسيرة المجتمع الحالية إلى التقدم والعصرية ، والفوز في الصراع الحضاري الحالي ، وتحقيق مستويات متصاعدة من التنمية قادرة على سداد الديون ورفعه الأمة واستعادة دورها الحضاري وتطلعاتها إلى الحياة الكريمة الحرة .

ومن الواضح أنه ليس لدى ولا لدى غيري ــ إذا صحت المعطيات والعناصر التي عرضت لها ــ حلول حاسمة على المدى القريب . بل الأرجح أن العالم الثالث يتجه إلى الصيغة التي عرضت لها في أول الدراسة بناء على اسقاطات الأجهزة المختصة في الأمم المتحدة .

مزيد من الملايين ينتقلون إلى مدن ليست مستعدة لاستقبالهم وليسوا مستعدين للعودة إلى الماضي .. ينتقلون من المعاناة إلى المعاناة .

حلقة مفرغة مستمرة ؛ مزيد من التعليم اللفظي والشكلي والملايين من حملة الشهادات يتجهون إلى ساحات العمل والانتاج بقدرات متدنية .

مجتمعات بشرية تتحرك متذبذبة بين شيء من التحسن أحيانا وشيء من التخلي أحيانا ولكن خط المحصلة ليس إلى الأفضل .

٢٢ ــ إن المنهجية الفكرية التي قادت إلى النتائج التي عرضتها تقود أيضا إلى أن الأمر على خطورته البالغة ليس ميؤوسا منه . ولكننا في حاجة إلى مزيد من اللقاءات والحديث والفكر والنظر حتى

نخرج من ضيق المستحيل إلى رحاب الممكن .

والمستحيل هو أن نتصور أننا نستطيع السير إلى الامام قبل تقرير مكانه منسوبا إلينا . والمستحيل أيضا هو أن نتوقف .

والصعب والحتمي مع ذلك هو أن نحسم قضية الهوية وقضية الجيوب الحضارية وقضية الثقافة الذاتية على المدى القريب .

ولكن الممكن حاليا هو ألا نغفل عن الحتمي ولو كان صعبا ثم محاولة تجميد الموقف ومنعه من الانحدار ، وتحديد مجموعة من الخطوات الاجرائية لاصلاحات جزئية . أقول إصلاحات جزئية لأن الحل الشامل غير ممكن ، في ظل المعطيات التي أشرت إليها وهى ليست بديلا لحسم القضايا ، ولحين الوصول إلى صيغة الحل . إصلاحات تبدأ بتفكير عقلاني لوضع برنامج لمسيرة التعليم بهدف التحسين والوعى بأنه بديلا عن التوجيهات الحاسمة وذلك على الأسس المقترحة فيما يلي :

(أ) الحفاظ على مستوى اختيار المعلم ثم اعداده وربما يمكن رفع هذا المستوى في ضوء دراسة الامكانات المتاحة . ويقتضي ذلك تخصص مزيد من المصادر المادية والبشرية لكليات اعداد المعلم ومزيد من الجدية في إعداد هيئة التدريس لهذه الكليات ومزيد من الخيال والطموح والعقلانية في مجالات البحث التربوي والدراسات العليا . فالبحث العلمي يحتاج إلى الطلاب المستعدين لذلك والمجهزين له وإلى الاستاذ القادر والراغب وإلى خدمات مكتبية وخدمات الاتصال الحديث ببنوك المعلومات وإلى المكان والتجهيزات الأساسية . وبعد ذلك لبرامج متابعة الخريجين وبرامج التدريب والتجديد والانعاش والتنسيق في هذا كله مع وسائل الاعلام .

شيء من العناية بهذا المجال يدخل في نطاق الممكن ويؤدي إلى بعض التحسين .

(ب) المباني المدرسية والتجهيزات : ليس من الضروري أن تكون المباني مكلفة بالدرجة الحالية والأفكار الخاصة بالمباني قليلة التكلفة تتداول بين المختصين . ولليونسكو جهود وتجارب في هذا السبيل . ومن المهم بحث الموضوع بعناية وأن يكون هناك خطة للتوسع حتى لايتقلص نسبة المستوعبين بالنسبة لزيادة السكان . ليس هناك تعليم تقليدي بدون مباني نظيفة ومصانة .

وبالنسبة للتجهيزات قليلة الكلفة هناك خبرات وأفكار في اليونسكو أيضا بعضها قابل للتطبيق وعملي .

(جـ) النشاط المدرسي بالمعنى التقليدي يمكن استبداله بصيغ أخرى وممكن أن يوكل إلى مؤسسات متعددة تقلل العبء المالي والاداري . وطبيعي أن هذا الاقتراح مرتبط بخيال المسؤول عن عملية التغير وتكوينه وإلا أدت إلى الاخفاق .

(د) المكتبات : يمكن التنسيق مع الأجهزة والمؤسسات المحلية والمساجد والكنائس . ونحن لا نشير إلى أماكن لوجود الكتب ولكن نشير إلى خدمة مكتبية لا تحتاج إلى ميزانية كبيرة لكن تحتاج إلى حسن اختيار وحماس قيادي يفجر طاقات الشباب ويدفعهم لاستقبال الخدمة المكتبية ويحتاج الأمر إلى تعاون الادارة والمدرس والمكتبة والتنسيق مع وسائل الاعلام والمؤسسات المحلية .

(هـ) تكنولوجيا التعليم : هذا المفهوم يختلف عن مفهوم الوسائل التعليمية ولذلك فإن فعاليته ترتبط بوجود المختص ويمكن تكوينه في كليات اعداد المعلم وعند ذلك فيكن بالتنسيق مع الادارة والاعلام والمتاحف والمؤسسات المحلية تقديم برامج للأنشطة التعويضية ، تعوض جزئيا عن الفقر الثقافي للبيئة . كما يمكن زيادة فعالية المدرس ورفع كفاءة التدريس .

(و) المناهج وطرق التدريس والكتب : يكاد يكون هناك تقليد في أن تغير المقررات والكتب الدراسية عملية بسيطة وطبعا هى كذلك في غيبة أهداف محددة . وليست بسيطة إذا كانت عملية جادة .

والمطلوب وهو ممكن أن تتولى أجهزة البحث التربوي تقديم مقترحاتها في هذا الشأن على أساس علمي منهجي وأن تراعي الاعتبارات والضوابط التجريبية ومشاركة أصحاب العلاقة .

(ز) التعليم عن بعد : وهو صيغة مرتبطة بالتقدم الحضاري والتكنولوجي والخدمات المتطورة وممكن عمل شيء باستخدام أساليب التعليم عن بعد ولكن المجال جديد على مناخ أجهزة التعليم الحالية ويحتاج إلى اعداد وتدريب وخبرة وإلا كان هدراً في الامكانات . ومن الضروري ايضاح أن التعليم عن بعد لايقصد لأنه أرخص ماليا . فالبرامج الجيدة المتوائمة مكلفة والخبرة نادرة .

(ح) نحن في حاجة إلى مدارس نموذجية بمعنى أنها نماذج تحتذي وليس بمعنى أنها مدارس مثالية تكرس فيها الامكانات المادية والبشرية بحيث لاتصلح للتعميم ويقبل عليها أبناء الخاصة مما يجعلها أكثر تميزا وأصعب في التعميم .

الفكرة هى أنها مدارس تجريبية تحت الظروف العادية بهدف اختبار امكانات التحسين في ظروف قابلة للتعميم . ومن الممكن انشاء هذه المدارس وأن يكون لها دور إصلاحي حقيقي بتجريب الصيغ المقترحة قبل تعميمها .

(ط) الادارة التعليمية القيادية تخصص وخبرة ويمكن تحسين مستوى الادارة وسوف يظهر أثر ذلك على المدى القصير على مجمل المسيرة التعليمية .

٢٣ ـــ ومع ذلك فيجب أن نوضح أنه حتى هذه المقترحات الجزئية تخرج عن اطار امكانيات وزارة التربية والتعليم . ولذلك تكون الجهود الاصلاحية أكثر جدوى إذا نبعت من جهاز رفيع المستوى

مثل مجلس أعلى للتعليم يرتبط برئاسة مجلس الوزراء يرأسه الوزير وتكون أجهزة الوزارة أمانة فنية له .

ويحتاج الأمر إلى تعاون وتنسيق مع وزارات الخزانة والتخطيط والثقافة والاعلام والبحث العلمي والشؤون الاجتماعية والشباب والصحة والجامعات واكاديمية العلوم والمؤسسات العامة السياسية والدينية . كما يحتاج الأمر إلى جهاز فني قوى يستطيع أن يحدد الأسئلة الحقيقية في قطاع التعليم ويكون قادرا على إعطاء إجابات ومقترحات حقيقية ، بمعنى كونها قابلة للتطبيق .

وأنا أشير هنا إلى دور المركز القومي للبحوث التربوية . وهذا المركز حاليا يحتاج إلى تطوير فني وإداري .

على المستوى الاداري لابأس من أن يكون جزءا من وزارة التربية والتعليم ولكن مراكز البحوث لها منطق غير منطق الوزارات ولذلك يجب أن يكون جهازا له استقلاله الذاتي . ممكن أن يكون له مجلس ادارة يضم القادرين وأصحاب العلاقة من المسؤولين في الوزارات ذات العلاقة وكليات التربية والشخصيات التربوية والبحثية . ممكن أن يكون وزير التربية رئيسا لمجلس الادارة ولكن مدير المركز يجب أن يكون مختصا وأن يكون له مستوى وصلاحيات الوزير .

ومن الناحية الفنية يمكن الاستعانة بالخبرة المحلية والأجنبية والدولية لتحديد مهام المركز واعداد العناصر المادية والبشرية والادارية والمالية لحسن قيام المركز بهذه المهام .

وفي ضوء تحديد المهام يمكن تحديد البرنامج البحثي للمركز في إطار خطة شاملة وبرنامج زمني مرن يحصر بصورة متجددة معظم الأسئلة الأساسية التي تنتظر إجابات عملية جيدة تكون تحت يد المسؤول قبل اتخاذ قراراته .

وعمل المركز مستمر لأن عمليات التطوير والتجديد عمليات مستمرة .

ويمكن في ضوء ذلك تعديل أساليب اختيار الكتب وتأليفها واقرارها وأساليب وضع المقررات وتطوير المناهج وطرق التدريس وسياسات المباني والتغذية والنظام المدرسي والامتحانات والتمويل والادارة والقيادة التربوية .

٢٤ ـــ هذه المقترحات مجرد محاولات يمكن أن ينجم عنها شيء من التحسين ولكنه ليس أسلوب حاسم ولا طويل المدى والهدف من هذ المقترحات الاصلاحية هو عدم التوقف لحين الانتهاء من حسم القضايا الأساسية في التعليم والمجتمع مثل قضية التوجه والهوية الثقافية والوصول إلى صيغ بديلة لأساليب العمل المجدية والمتوائمة . إذ أن هذه القضايا سوف تستغرق وقتا . كما أن الثقافة الذاتية لم تتطور منذ فترة وليس متاحا حاليا نماذجا ملموسة يمكن التعامل معها فإيجاد هذه النماذج يحتاج إلى أشياء كثيرة يحتاج إلى

الفكر والتنظيم اللازم لحبك الفكر بحيث يكون قادرا على تبديد مضاعفات الغربة الثقافية واللامبالاة وعدم الانتماء والتطلعات التي تتجاوز الامكانات .

ومن الأمور بالغة الأهمية ألا يلهينا ما نخصصه من جهود وامكانات للعملية الاصلاحية عن التصدي لمشكلات التعليم الأساسية المرتبطة بمشكلة المجتمع والثقافة التي اسهبنا في مناقشتها .

٢٥ ــ إن قيم الأشياء ترتبط بمعانيها . والحياة لا تقاس بطولها ولكن بجدواها . والقضايا العويصة والمشكلة وصعاب الطريق الطويل تحديات يمكن أن تؤدي إلى اليأس وتقعد عن بذل الجهود ولكن من الممكن أن تشحذ الهمة وتفجر طاقات الأمل والعمل . ولنذكر على أية حال أن الحياة مهما بلغت من تعقيدها فهى منظور إنساني ــ تناظر الإنسان في تعقده ولكن لا تتجاوز ذلك .

٢٦ ــ لقد وصلنا إلى البصيرة التي نعلم بها أن هذه الأمة وصلت فعلا مفترق الطرق ومأزق التاريخ . بل لعل الأخطار التي تهدد الأمة أكبر مما يدركه الكثيرون منا . ولكنها ليست اخطارا ماحقه إذا استطعنا أن نتعامل مع كليتها ومع عناصرها .

وصحيح أن المسألة ليست مسألة مسيرة تعليمية في معزل عن حيرة المجتمع في مساره وصحيح أن القضية أكبر من رجال التربية وأكبر من المؤسسات التربوية ولكن إثارة الوعى بحجم الموقف المشكل ، وكسب القادرين على العطاء ، يقربنا من تكوين الكتلة الحرجة من الرجال والنساء اللازمة للبدء في التخطيط للمسيرة الجديدة للتعليم في مصر والأمة العربية . ولنذكر أن دور رجال التربية وأساتذة التربية دور يتضاءل ويعظم بحسب ادراكنا للخطر واستجابتنا للتحدي . وبحسب الأهداف التي لا مناص من أن نتعاون في تحديدها على مراحل وأطوار ومستويات . وفي نهاية الأمر فإن النجاح هو مدى الاقتراب من الغاية . والانتصار هو درجة تحقيق الارادة .

سدد الله خطانا وجعل لنا من أمرنا رشدا .

الهوامش

١ ـــ صندوق الأمم المتحدة للنشاطات السكانية . الوضع السكاني في العالم ـــ نيويورك ١٩٨٦ .

٢ ـــ سعيد إسماعيل علي :
دور الأزهر في السياسة المصرية . دار الهلال . نوفمبر ١٩٨٦ .

٣ ـــ إسماعيل محمود القباني :
سياسة التعليم في مصر . القاهرة .

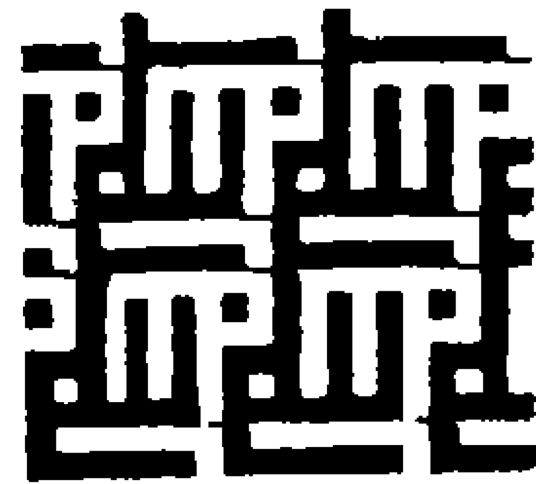
٤ ـــ طه حسين :
مستقبل الثقافة في مصر . القاهرة .

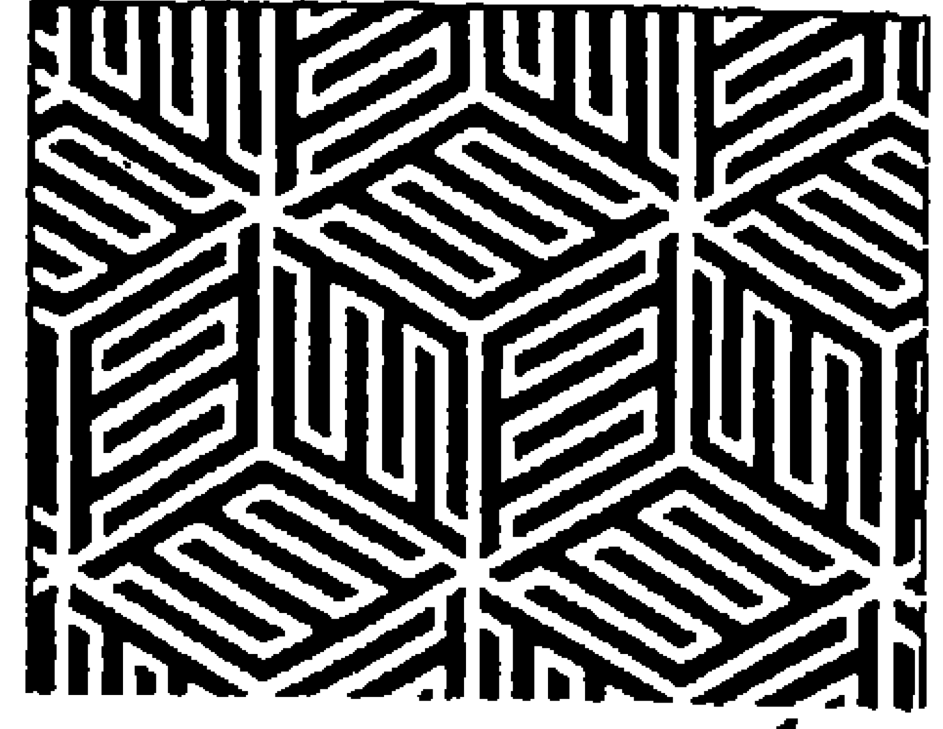
٥ ـــ محمد نبيل نوفل :
دراسات في الفكر التربوي المعاصر . الانجلو . سنة ١٩٨٥ .

٦ ـــ محمد إبراهيم كاظم :
«الحاجة إلى تصورات وتوجهات جديدة ومتوائمة في التعليم العالي والجامعي» حولية كلية الانسانيات جامعة قطر .
ص ٢١ ـــ ٢٤

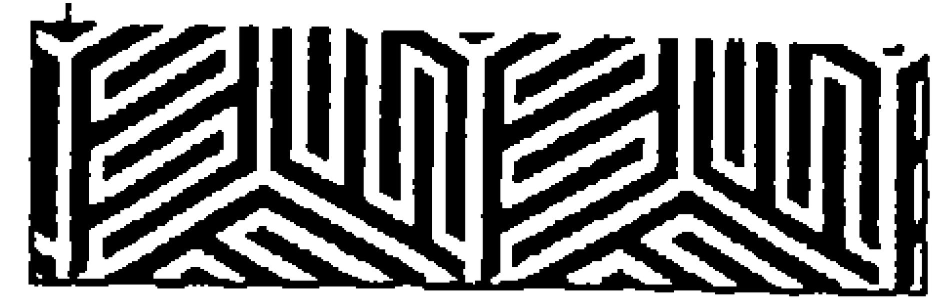
٧ ـــ محمد إبراهيم كاظم :
«التطوير القيمي وتنمية المجتمعات الريفية» مجلة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية . سبتمبر سنة ١٩٧٠ .

٨ ـــ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم : الاستراتيجية تطوير التربية العربية ـــ دار الريحاني للطباعة والنشر ـــ بيروت سنة ١٩٧٩ .





أبحاث



أخبار الجريمة
من منظور إسلامي

بقلم د. حسن رجب *

مفاهيم مبدئيــة :

هذا المقال هو بداية لسلسلة من البحوث تتعلق بالصحافة الاسلامية ، نحاول أن نطرح فيها رؤية شاملة للصحافة من منظور اسلامي ، تتناول المقاصد والمفاهيم ، كما تتناول التقنيات والأساليب .

وقد فضّلنا أن نبدأ بموضوع الجريمة لأنه من أكثر الموضوعات حساسية وأشدها تعقيداً .. وهو إلى ذلك يتضمن شمولاً لعديد من القضايا النظرية والعملية ، ويطرح كثيرا من القضايا الأساسية ، مما يجعله أفضل ما نقدم به هذه السلسة .

واذا كنا نستهدف من نشر هذه السلسلة تقديم اطار عملي يستطيع الممارس أن يسترشد به فى معالجة مايطرأ له من الأمور اليومية ، فإننا نريد أيضاً أن يستند هذا الدليل العملى إلى أساس متين من المعرفة النظرية ، التى تنير الطريق وتحدد معالمه . فالاعلام ليس مجرد حرفة مثل النجارة أو الحدادة تصنع منتجات محايدة بطبيعتها يمكن استخدامها فى الخير والشر ، إنما هو حرفة فكرية ، ناتجها متميز ، بحكم أنه ينبع من الجهاز المعرفى السيكلوجى للانسان ، وهو جهاز غير محايد بطبيعته وطبعه ..

كما أن الاعلام المعاصر يعتمد على تقنيات حديثة تستند إلى العديد من المعارف والنظريات العلمية لابد من فهمها جيداً حتى يكون التطبيق دقيقا وواعياً ..

واتباعا للمنهج العلمى يكون علينا أولاً أن نحدد أبعاد وحدود القضية التى نتناولها ، ومن ذلك :

---

* الصحفى واستاذ الاعلام بجامعة قطر .

أولا : ماذا نقصد بالصحافة الاسلامية ؟

الصحافة الاسلامية فى عرفنا مفهوم واسع يشمل :

أ ـ الصحف العامة التى تصدر فى مجتمع اسلامى بهدف خدمة هذا المجتمع ، وليس بهدف التجارة والربح . ولايعنى هذا أننا ننكر على صحافة خدمة المجتمع أن تكون ناجحة تجارياً وأن تحقق ربحاً ، فهذا أمر وارد ، بل ومطلوب ، فالصحيفة الراسخة ماليا تستطيع مقاومة الضغوط المختلفة من مالية وسياسية . ما يخرج عن مفهومنا هذا أن تقوم هذه الصحافة بهدف الربح وحده ، أو أن يكون تحقيق الربح مقدماً وسابقا على كل غرض آخر .

ويدخل ضمن هذا الاطار صحف الخبر ـ وهو الطابع الغالب الآن على الصحف فى العالم ـ وصحف الرأى . كما تشمل هذه الصحف الصحف المملوكة للحكومات[1] بشكل مباشر (مثل جريدة الاتحاد الظبيانية) أو الصحف ذات الوضع الخاص ، والتى يسميها البعض نصف حكومية ، أو قومية ، مثل الأهرام والأخبار القاهريتين . وكذلك الصحف التى تملكها الأحزاب مثل جريدة الشعب المصرية . بالاضافة بالطبع إلى الصحف المملوكة ملكية خاصة ، مثل غالبية الصحف التى تصدر فى العالم العربى ، ومنها مثلاً القبس الكويتية والراية القطرية وغيرها ..

كما يشمل تصنيفنا هذا الصحف التى تصدر خارج العالم الاسلامى ، ولكنها تتوجه بالأساس إلى القارىء المسلم مثل جريدة الشرق الأوسط التى تصدر بلندن .

الشرط الوحيد الآخر الذى يجب توفره فى كل الصحف المندرجة تحت هذا المفهوم هو اتفاقها فى الأصول وأولها مبدأ سيادة الشريعة الاسلامية فى المجتمع الاسلامى .

ب ـ الصحف ذات الصبغة الدينية ، وهى التى تنطق باسم جماعة اسلامية ، أو تركز بشكل خاص على أحوال المسلمين ، ولكنها تخاطب القارىء العام ، وتعالج جميع القضايا والمواضيع الدينية (بمعناها الواسع) مثل صحيفة «المسلمون» (لندن ـ جدة) واللواء الاسلامى (القاهرة) . وهى تختلف عن الصحف الدينية (بمعناها الضيق) مثل مجلة الأزهر.. الخ، والتى تعتبر صحافة متخصصة، ليس لها صفة شمول المضمون (UNIVERSALITY OF CONTENT)، والتى تعتبر شرطا أساسياً حتى ينطبق عليها تعريف الصحافة العامة .

ثانيا : ماهى حدود أخبار الجريمة ؟

تعرف الجرائم فى الشريعة الاسلامية بأنها محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير (الأحكام السلطانية للماوردى ١٩٢ ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة السعادة) . والمحظورات هى إتيان فعل منهى عنه ، أو ترك فعل مأمور به . وقد

---

١) مادامت هذه الحكومات تعلن أن الشريعة هى المصدر الوحيد أو الاساس للقانون . أما الحكومات العلمانية فلا تدخل ضمن هذا التعريف .

وصفت المحظورات بأنها شرعية ، اشارة إلى أنه يجب فى الجريمة أن تحظرها الشريعة (عبد القادر عوده — التشريع الجنائى الاسلامى — ج ١ — ص ٦٦) .

وتتفق الشريعة تمام الاتفاق مع القوانين الوضعية الحديثة فى التعريف ، فهذه القوانين تعرف الجريمة بأنها اما عمل يحرمه القانون ، واما إمتناع عن عمل يقضى به القانون . ولا يعتبر الفعل أو الترك جريمة فى نظر القوانين الوضعية إلا اذا كان معاقبا عليه طبقا للتشريع الجنائى (المرجع السابق ص ٦٧) .

ولكن ليس معنى هذا الاتفاق المبدئى بين الشريعة والقانون الوضعى وحدة مفهوم مكونات الفعل المجرَّم . فبشكل عام الجريمة هى الخروج على القواعد والأعراف . ويختلف تقديرها لذلك من مجتمع إلى آخر ومن زمن لآخر .

« فالغزو » وما يستتبعه من قتل وسبى ونهب وسلب كان فى جاهلية العرب عملاً شريفاً ، بل وبطولياً .. والزنا واللواط وغير ذلك من الجرائم الجنسية ، التى حرمتها الأديان السماوية كافة وشرعت لها عقوبات تصل إلى القتل ، أصبحت الآن فى أغلب الدول الغربية مباحة . واشترط القانون فقط البلوغ والرضا !

هذا الاختلاف البيّن فى مفهوم الجريمة ومعايير تقييمها يضع رجل الاعلام فى الدول الاسلامية فى مأزق كبير . فالدول الاسلامية تقع داخل خريطة العالم الثالث ، والذى يعانى مايسمى بفقدان التوازن فى انسياب الأنباء عالمياً .. فتدفق المعلومات يتم من الشمال إلى الجنوب فى اتجاه واحد تقريباً وبكثافة عظيمة بحيث يصبح من الصعب على رجل الاعلام مغالبة هذا الطوفان فى مختلف الميادين ، فينشر الكثير مما يأتيه على اسلاك البرق دون تمحيص أو روِيّة — والأخطر من هذا مايتعرض له الكثيرون من العاملين فى هذا المجال من فقدان للحساسية (DESENSITIZING) إزاء الكثير من المفاهيم الغربية ، بحيث لاينتبه اليها حين يراها . من ذلك القصص المرتبط بالسكر البيّن وارتباطها بخفة الدم وغير ذلك من المفاهيم المجتمعية المختلفة ..

ثالثا : ماهو هدفنا من النشر ؟

الاعلان عن الجريمة هو جزء من العقاب . سواء إتخذ ذلك فى العصور الماضية شكل « التجريس » (كان المجرم عند العرب يُركَب مقلوباً على بغلة ، بينما يقرع جرس يجمع الناس ليسمعوا جرمه) أو شكل طلائه بالقار وكسائه بالريش فى أوروبا العصر الوسيط ، أو النشر بالصحف فى عالمنا المعاصر .

وبعض الأحكام تصدر والنشر (على نفقة المجرم) أحد بنودها . بل أن بعض المحاكم فى عدد من الولايات المتحدة الأمريكية بدأت فى الأعوام الأخيرة تجعل النشر بديلاً للسجن أو الغرامة فى بعض الجنح . فيقوم المجرم بنشر اعلان فى

الصحيفة أو الصحف ذات الانتشار فى منطقته ، يحمل صورته وندمه واعتذاره للمجتمع عن ارتكابه جريمة اختلاس أو تزوير أو غير ذلك من الجرائم .

ولكن الاسلام جعل الاعلام عن الجرائم بكل درجاتها جزءاً لايتجزأ من العقوبة . ففى الزنا : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (النور : ٢) وقطع يد السارق (فى عصر لم تكن فيه أطراف صناعية) كان عقابا فيزيقيا وإعلامياً « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بماكسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم » (المائدة : ٣٨) .

وقد روى عن الرسول ﷺ أنه قال لعبادة بن الصامت لما بعثه على الصدقة يعظه : اتق الله يا أبا الوليد ، لاتأتِ يوم القيامة ببعير تحمله على رقبتك ، له رغاء ، أو بقرة لها خوار ، أو شاة لها نواح » . فقال عبادة : « يارسول الله ان ذلك كله كذلك ؟ فقال : «أى والذى نفسى بيده إلا من رحم الله » فقال : والذى بعثك بالحق لا أولى على اثنين أبداً » وجاء فى السندى أن المراد بالعقوبة بذلك : فضيحة الغال على رؤوس الأشهاد فى ذلك الموقف العظيم ، وأن الحكام (المسلمين) أخذوا من هذا الحديث مشروعية التجريس بالجناة ، أى التسميع بهم ، والمراد بذلك تشهيرهم (عبد العزيز عامر : التعزير فى الشريعة الاسلامية ص ٤٥٥ ومابعدها) .

وكان القاضى شريح ، وقد تولى القضاء فى عهد عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب ، إذا ثبت على أحد أنه شهد زوراً ، بعث به إلى أهل سوقه ، ان كان سوقيا ، وإلى قومه ، ان كان غير سوقى ، بعد العصر وقت اجتماع الناس مع من يقول : إنا وجدنا هذا شاهد زور فاحذروه ، وحذروه الناس . وكان يكتفى بذلك فلا يضيف اليه عقوبة أخرى . وفى حين ذهب أبو حنيفة إلى الاكتفاء فى شهادة الزور بالتشهير فلا يضاف اليه عقوبة أخرى .. مستدلاً على رأيه بما فعل القاضى شريح ، قال أبو يوسف ومحمد : ان شاهد الزور يعاقب بالتعزير وبالحبس على قدر مايرى القاضى حتى تظهر توبته . واستدل بحديث عمر حيث قال فى شاهد زور : « يضرب أربعين سوطاً ويسخم وجهه ، ويطاف به » .

وقد أجاز الفقهاء التشهير بالمجرم (الاعلام عن جرمه) بتسويد الوجه وركوب الدابة منكساً تعزيراً ، وعلق عليها ابن تيمية بقوله : « ان الكاذب ــ يقصد شاهد الزور ــ سُوِّد الوجه ، فَسوِّد وجهه ، وقلب الحديث ، فَقُلبِ ركوبه » .

ومن ألوان التعزير التى أوردها ابن القيم (اغاثة اللهفان) عن عمر رضى الله عنه أنه : **كان يحلق الرأس** ، وينفى ، ويضرب ، ويحرق حوانيت الخمارين ، والقربة التى تباع فيها الخمر . وحرق قصر سعد بالكوفه ، لما احتجب فيه عن

الرعية » ولاشك أن حلق الرأس هو لون من التشهير بالمجرمين .

فى كل ماتقدم يتبين لنا حرص الشرع الاسلامى على التشهير بالمجرم . ليس نكاية فيه ، وانما من أجل الصالح العام ، الذى هو الهدف النهائى من كل الزواجر والعقوبات والحدود . وكما قال ابن عاشور فى كتابه القيم « مقاصد الشريعة الاسلامية » أن من أكبر مقاصد الشريعة من العقوبات من قصاص وحدود وتعزير هو حفظ نظام الأمة . « وليس يحفظ نظامها إلا بسد ثلمات الهرج والفتن والاعتداء » . « ولذلك فمقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير ثلاثة أمور :

* تأديب الجانى
* وارضاء المجنى عليه
* وزجر المقتدى بالجناة

يشرح ابن عاشور الأمر الثالث بأنه : (زجر المقتدى مأخوذ من قوله تعالى : « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) . قال ابن عربى فى أحكام القرآن « ان الحد يردع المحدود ومن شهده وحضره يتعظ به ويزدجر لأجله ويشيع حديثه فيعتبر به من بعده » . وهو راجع إلى اصلاح مجموع الأمة ، فإن التحقق من اقامة العقاب على الجناة على قواعد معلومة يقنط أهل الدعارة من الاقدام على ارضاء شياطين نفوسهم فى ارتكاب الجنايات . فكل مظهر أثر انزجاراً فهو عقوبة . فلذلك كان من حكمة الشريعة أن جعلت عقوبة الجانى لزجر غيره فلم تخرج عن العدل فى ذلك . فإذا كان من شأن الشريعة اقامة الحدود والقصاص والعقوبات حصل انزجار الناس عن الاقتداء (ابن عاشور ٢٠٥ — ٢٠٧) .

ويؤكد الامام الأكبر محمود شلتوت هذا المعنى بقوله :

« ان هدف الشريعة فى مسلكها فى العقوبة انما هو اصلاح النفوس وتهذيبها والعمل على سعادة الجماعة البشرية .. وأنها لم تكن شديدة الحرص على الحكم بالعقوبة وتنفيذها ، إلا بقدر مايتصل بها من صلاح » .

(محمود شلتوت — الاسلام عقيدة وشريعة — دار الشروق — بيروت والقاهرة — ١٩٨٥ ص ٣٠٢) .

أى ان انفاذ الحدود الشرعية له أساساً وظيفة تربوية . والنشر يحقق الجانب التربوى من هذه الأهداف . ولذلك فإننا لانسمح فقط بنشر أخبار الجريمة فى الصحافة الاسلامية ، بل اننا نحبذ ذلك ، لأن فيه إنفاذ لأهداف الشريعة[1] .

---

١) يطلب أحد الباحثين (د . محمد فريد محمد عزت ــ بحوث فى الاعلام الاسلامى ــ دار الشروق ــ جدة ١٩٨٣ ص ١٠٧ ــ ١١٢) من الصحافة الامتناع عن نشر أسماء مرتكبى الجرائم اقتداء بالآيات الكريمة فى قصة ابنى آدم ، وفاته إدراك الفارق بين البعد « التاريخى » للقصص القرآنى التربوى وبين الحدود والزواجر التى شرعها الله تبارك وتعالى لعلاج الأدواء « المعاصرة » للأمة .

وتحديد هذا الهدف هو الفيصل بين رجل الاعلام المسلم وغيره فصحافة المعسكر الشرقى ووسائل اعلامه عامة تتجاهل أخبار الجريمة إلى أبعد حد ، فى محاولة للحفاظ على الصورة الوهمية لمجتمع اشتراكى « فاضل » ، حتى ولوضحّت من أجل ذلك بالوظيفة التربوية .

أما صحافة الغرب الليبرالية فتتراوح أهدافها بين مجرد الإخبار (أى سرد الوقائع التى تحدث فى حياة الناس ، وتكون على درجة من الأهمية والغرابة ... الخ) وبين الاثارة (وهى اقتناص مايثير نقاط الضعف فى النفس البشرية ، والمبالغ فيها بهدف الربح المادى) والتى كثيرا ماتستخدم الإدانة الشكلية ستاراً للوصف المثير ، والتفاصيل المهيّجة .. والقلة القليلة هى التى تنحى منحى مسئولاً وتوظف أخبار الجريمة بشكل تربوى . أما عند رجل الاعلام المسلم فنشر أخبار الجريمة يقوم بوظائف متعددة :

۱) **تربية المجتمع** : وهو أسمى هدف للاعلام بالمشاركة فى خلق مجتمع فاضل ، بالمتابعة المستمرة لنشر الأخبار التى تعطى المثل والعظة وتبين بشاعة الجريمة وأثرها المدمر فى المجتمع والتى تؤكد أن الجريمة لاتفيد ، وأن المجرم مآله دائما الفشل والفضيحة والنبذ من المجتمع .. وهى بذلك تقوم بتغيير (تصحيح) المفاهيم الخاطئه وتثبيت وترسيخ القيم الفاضلة –

۲) **التنبيه إلى الأخطار** : وهى الوظيفة الأولى للاتصال فى رأى علمائه ، والذين يرون أن الاتصال يخدم أساساً « المحافظة على الذات » بمراقبة البيئة لتوضيح الأخطار والفرص التى تؤثر فى قيم المجتمع ومكوناته (لاسويل) والجريمة واحدة من أهم الأخطار التى يتعرض لها الفرد فى المجتمع الانسانى .

۳) **التعريف بالقانون** : من وظائف نشر أخبار الجريمة التعريف بالقانون . فالجمهور لايستطيع أن يتابع القوانين المستحدثة التى تنشر بالجريدة الرسمية المحدودة الانتشار . بل ولا يعلم عن كثير من القوانين القديمة ، رغم أنها قد تمس كثيراً من الشئون الحياتية اليومية ، وهو مايمكن تسميته « بالأمية القانونية » .

وفى هذا حماية للجمهور من الوقوع تحت طائلة العقاب ، حيث أن الجهل بالقانون ليس عذراً .

هذه الوظائف هى التى تحدد معايير اختيار الخبر وتحديد أهميته (المساحة والابراز) كذلك مكوناته . هذا الاختيار الذى يجب أن يتم بعناية شديدة لأنه الركيزة الأولى فى عملية النشر الهادف .

ننتقل بعد ذلك إلى القواعد الواجب مراعاتها فى النشر .

۱ – [الجريمة لاتفيد]

لعل أهم معيار فى اختيار أخبار الجريمة هو أن يكون مضمونها أن الجريمة لاتفيد . فهذا المفهوم هو الفارق بين أن يكون خبر الجريمة بناءً أو هدماً للمجتمع .. وليس المقصود بذلك عدم نشر أخبار الجريمة إلا بعد توقيع العقوبة تشهيرا بالفاعل فكم من

الجرائم لايعرف مرتكبوها . وحتى اتهام شخص ما بجريمة لا يعنى بالضرورة عقابه عليها ، فقد يكون بريئاً ، وقد لاتكفى الأدلة لادانته .. إنما المقصود هنا هو خطورة نشر أخبار جرائم نجح مرتكبوها فى تجنب العقاب أو كان العقاب من الضآلة بحيث لايمثل رادعاً . فهذا يؤدى بطبيعته إلى كسر حاجز الخوف وإضعاف عناصر الردع فى النفوس . والأمثلة على ذلك من الواقع العملى كثيرة :

● مثلاً خبر عن امرأة فى الكويت (وهى دولة تسود فيها التقاليد والقيم الاسلامية) انطلقت ــ كما كتبت احدى الصحف ــ فى « الاتجاهات الأربعة فعاشرت خلال أيام عشرات الرجال » ثم يعفو عنها زوجها فتكتفى المحكمة بكفالة شخصية وتعهد بالمحافظة على حسن السلوك لمدة سنتين وأما الرجال ــ والذين اعترفوا أمام سلطات التحقيق والمحكمة بما وقع ــ « فنظراً لان المتهمة هى التى استدرجتهم (!) وعدم وجود سوابق لهم (!) » فقد قررت المحكمة الامتناع عن النطق بعقاب بالنسبة لهم » (القبس ٧ / ١١ /٨٦ ص ٥) وهكذا عاد الجميع بالسلامة وكأن شيئا لم يكن .

أغرب قضايا
شهدتها المحكمة الكلية
ومحكمة الاستئناف

متهم يهرب كالزئبق من ست قضايا أخلاقية تصل عقوبتها إلى السجن ٦٠ عاما!

فالصحيفة تقول ان (م) قد خطف واعتدى خلقيا على تسع فتيات تقل أعمارهن عن ١٨ سنة « وأفلت منها جميعاً كالزئبق ولم يترك أثراً وراءه واستطاع أن يحصل على البراءة فى الجنايات والاستئناف » !

● ومن قبيل ذلك أن تؤكد الصحيفة نسبة تهمة إلى شخص برأته المحكمة لتهافت الأدلة مثل مانشرته صحيفة القبس (١٥/١١/٨٦) بعنوان :

الجنايات تحبسه ٥ سنوات والاستئناف تبرئه : خطف عائشة « ١٤ عاما » بعد أن هددها بسكين !

فالصحيفة تقول أن القضاء قد برأ مجرماً خطف طفلة صغيرة بعد أن هددها بسكين .. وفى هذا اتهام ضمنى للقضاء بالتهاون والفساد . ويعتبر هذا جريمة فى القوانين الأوربية ، وتسميه جريمة احتقار المحكمة (CONTEMPT OF COURT) بالاضافة إلى الدرس المستفاد من أن

الانسان يستطيع أن يفعل مثل ذلك ثم تبرئه المحكمة . وبالرغم من أن الأسباب التى استندت اليها محكمة الاستئناف – والتى أوردها الخبر تفصيلاً – ناصعة ومقنعة ، فإن محرر الصحيفة فضّل أن يركز على المحتوى المثير للخبر ، بصرف النظر عن صحته وأثره .

مثال ذلك أيضاً مانشرته تلك الصحيفة (٨٧/٥/٢٢) بعنوان :

حاولا ادخال مسدس ورشاش وخمور.
والجنايات برأتهما

فالعنوان يثبت جريمة رفضتها محكمة الدرجة الأولى ثم الاستئناف لاطمئنانهما إلى براءة المتهمين ، اللذين لم تكن لهما صلة بالمضبوطات ، كما شرح نص الخبر المنشور . ومع ذلك يختار المحرر هذا العنوان المثير بصرف النظر عن تأثيره المدمر فيمن يقرأون العنوان وحده ، وهم كثر ، وبصرف النظر عن البلبلة التى يحدثها التناقض بين مدلول العنوان ومضمون الخبر .

٢ – [لارومانسية فى الجريمة]

أن لايصور المجرم فى صورة بطل رومانسى ، مما قد يدفع الآخرين إلى تقليده جرياً وراء الشهرة والصورة الاعلامية البراقة . وعندما نشرت الصحف فى مصر فى أوائل الخمسينات أخبار المجرم المسمى « بالخُط » : وكيف استطاع أن يُتعب مطارديه من رجال البوليس ، وكتبت عن مهارته فى الاختفاء ودقته فى الرماية وغير ذلك ، ظهر فى مصر ثلاثون خطاً .. حدث مثل ذلك فيما بعد مع محمود سليمان المعروف بالسفاح[1] كما لايجوز أن تستعير الصحف أساطير « اللص الشريف »

من الأدب الغربى ، والذى مجد أمثال أرسين لوبين ، وروبين هود ، وغيرهما ممن كانوا يسرقون الاغنياء ليعطوا الفقراء ، فالغاية لايجوز أن تبرر الوسيلة ، واللصوص الشرفاء والظرفاء ليس لهم مكان فى مجتمع اسلامى فاضل .

٣ – [وصفات جاهزة]

الحذر من تقديم وصفات جاهزة للاجرام .. مثلاً : كيف قامت عصابة ما بثقب جدار مصرف مستخدمه آلات معينة .. الخ « من ذلك أيصا مانشرته صحيفة خليجية عن اثنين من البريطانين فى دولة الامارات قاما بسرقة أموال أمين صندوق بعد أن شلا مقاومته برش وجهه بغاز (CS) ، الذى تستخدمه النساء فى أوروبا للدفاع عن النفس » فات الصحيفة الخليجية فقط أن تكتب عنوان المحل الذى تباع فيه أنابيب الغاز المذكورة ..

١) استعار نجيب محفوظ شخصية السفاح بطلاً لقصة « اللص والكلاب » .

خطورة مثل هذه الأخبار أيضاً : أنها قد تؤدى إلى انتشار مثل هذه الجرائم بالتقليد وهو مايسمى بظاهره (COPYCAT PHENOMENON) من ذلك مانشرته صحيفة الأخبار القاهرية (٨٦/١٢/٢١) بعنوان :

الفرّان يعترف : كنت أكسب ١٠ آلاف جنيه يوميا بواسطة سندويتشات البيض المخدرة !!

وشرح الخبر كيف كان اللص ينتقى ضحاياه ثم يقوم بتخديرهم باستخدام جبوب « الأتيفان » والتى كان يحصل عليها من الصيدليات بسهولة ، خصوصاً فى الليل ! فالصحيفة لاتكتفى فقط بشرح اسلوب التخدير ، بل وتعين نوع المخدر وأسهل طريقة للحصول عليه .. وما أسهلها من طريقة لكسب ١٠ آلاف جنيه يومياً كما يقول عنوان الخبر ! يكتب عن ذلك أيضا الاستاذ حلمى سلام فى مقاله الاسبوعى بمجلة آخر ساعة القاهرية (٨٨/٤/١٣) :

« قد يكون صحيحاً أن فى نشر بعض الجرائم مايفيد فى تنبيه الآخرين وفى تحذيرهم من الوقوع فرائس سهلة فى أيدى المحتالين الدجالين والنصابين . ولكن قولوا لى بربكم إين هو التحذير أو التنبيه أو التوعية التى يمكن أن نستهدفها أو نبتغى الوصول اليها من وراء نشر خبر القبض على « شبكة دعارة » من بين أعضائها طالبة فى المرحلة الثانوية ، قالت انها سافرت فى رحلة آثمة إلى بلد عربى لمدة يوم واحد فقط .. وأنها عادت من هناك وفى جيبها عشرون ألف ريال !

أليس هذا تحريضا سافراً وساحقا لأخريات كثيرات فى مثل سنها وفى مثل طيشها وفى مثل تطلعاتها القاتلة إلى آخر صيحات الموضة وإلى آخر صيحات المكياج وإلى آخر صيحات الحياة العصرية بمختلف صورها أشكاله ، والتى يلح بها التليفزيون على مشاهديه إلحاحاً رهيباً لايقدر على مقاومته إلا من عصم ربى . وإنى لأظنهم قد أصبحوا أقل من القليل .. » .

٤ - [الانتحار مدرسة]

من الأخبار التى يمكن أن تدفع إلى التقليد ، أخبار الانتحار . وإزهاق الانسان لروحه بنفسه مشكلة عامة فى العالم بأجمعه . وقد أثارت حادثتان فى عام ١٩٨٧ الجدل بشدة حول هذه القضية . احدى الحادثتين هى محاولة روبرت ماكفرلين ، المساعد السابق للرئيس ريجان ، وواحد من المسئولين عن القضية التى عرفت باسم (ايران ـــ جيت) ، الانتحار . وتركز الجدل حول أسلوب الانتحار باستخدام القاليوم .

أما القضية الثانية فحدثت فى أوائل

ذلك العام ، حين دعا المسئول المالى بحكومة ولاية بنسلفانيا الأمريكية إلى مؤتمر صحفى ، أعلن فيه أنه برىء مما نسب اليه من تهم الاختلاس ثم وضع مسدساً فى فمه ، وأطلق النار ، بينما كاميرات التليفزيون والصحافة المطبوعة تسجل الحادث البشع .

وبينما أذاعت بعض محطات التليفزيون الأمريكية الفيلم بكامل تفاصيله رفضته شبكات *ABC* ,*NBC* . وقد دافع المتحدث باسم احدى المحطات التى عرضت الفيلم بتفصيلاته « بأنه ليس هناك على الاطلاق خلاف بين هذه المشاهد ومشهد اطلاق النار على ريجان أو السادات .. وأن التليفزيون يحيا بالصورة .. وقد رأى رئيس التحرير أننا نحتاج إلى عرض القصة بكاملها » .. (صحيفة هيرالد تريبيون الدولية ٢٤ ، ٨٧/١/٢٥) .

وأنا أعتقد أن هذا تبرير أعرج لأذاعة مادة تستهدف فى المقام الأول الاثارة .. فإذا كان العنف جزءاً من الحياة ، فمما لاشك فيه أن الانتحار يعتبر انحرافاً داخل الانحراف .. وبصرف النظر عن الجزئية الخاصة بالذوق السليم ومايجوز نشره (بالصوره أو الكلمة) ولايجوز نشره من بشاعات ، فإن ظاهرة الانتحار بالذات تضعنا أمام مشكلة اجتماعية أخرى . فمن المعروف أن التوسع فى نشر أخبار الانتحار قد يؤدى ببعض الأحداث وغيرهم من ذوى النفوس المهتزة إلى تقليد ذلك ، فيما يعرف عند علماء النفس بظاهرة فرتر *(Werther Syndrome)* والتى تنسب إلى بطل رواية « أحزان الشاب فرتر » للشاعر الألمانى جوته ، وقد حرمت دول أوربية كثيرة الرواية عند ظهورها ، قبل قرنين من الزمان ، عندما صحب نشرها حدوث موجة من الانتحار بين الشبان فى ذلك الوقت ، والذين كان بعضهم يلبس عند انتحاره ملابس مشابهة لملابس فرتر ، أو بترك الرواية مفتوحة على الصفحات التى تصف انتحار البطل !

ويقول علماء النفس أن ذلك راجع إلى أن الشباب شديد التقليد ويتأثر بشدة بالصرعات (الموضة) والتقاليع بشكل عام . وقد ثبت للباحثين فى وحدة بحوث الانتحار بمعهد علم النفس العلاجى ، التابع لجامعة ولاية نيويورك ، بعد دراسة امتدت عقدين كاملين ، أن نسبة الانتحار ترتفع بشكل حاد ، بعد كل حادث انتحار تتناوله وسائل الاتصال على نطاق واسع .. وتبلغ النسبة أعلاها بين الشباب فى العشرينات من عمرهم ، بصرف النظر عن عمر المنتحر الأصلى .. وترتفع النسبة عادة فى أمريكا بنسبة ٢ ٪ بشكل عام و ٧٪ بين الشباب بشكل خاص . كما أن انتحار شخص مشهور يؤدى إلى حدوث تأثير أكبر « فمثلا بعد انتحار الممثلة مارلين مونرو عام ٦٢ ، ارتفعت النسبة بمقدار ١٢ ٪ ! ويقول رئيس وحدة بحوث الانتحار : « السماع بالانتحار يجعل

هؤلاء المهيئين نفسيا لذلك يشعرون وكأنهم قد حصلوا على اذن بذلك ! » .

(صحيفة هيرالد تريبيون الدولية ١٩٨٧/٣/١٩ ص٣) .

وإذا كان الانتحار شيئا مضاداً للطبيعة البشرية ، لأن حرص الانسان على حياته أمر فطرى ، فإن هناك اختلافاً كبيراً بين النظرة إلى المنتحر فى المجتمع الاسلامى عن غيره من المجتمعات . فالاسلام يشدد النكال على قاتل نفسه . ويتضح هذا مثلاً من حديث الرسول ﷺ : « من قتل نفسه بحديده ، فحديدته فى يده يتوجأ بها فى بطنه فى نار جهنم مخلداً فيها أبداً . ومن قتل نفسه بسم ، فسمه فى يده ، يتحساه فى نار جهنم ، خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن تردى من جبل فقتل نفسه ، فهو مترد فى نار جهنم ، خالداً مخلداً فيها أبداً»(محمود شلتوت ــ الاسلام عقيدة) وشريعة ــ دار الشروق ــ بيروت ١٩٨٥ ص ٣٢٨) .

وقاتل نفسه كافر لأنه آيس من رحمة الله . وعن أبى هريرة عن جندب البجلى عن النبى ﷺ قال : (كان من قبلكم رجل به جرح فجزع ، فأخذ سكيناً فحزّ بها يده فمارقاً الدم حتى مات . فقال الله تعالى : « بادرنى عبدى بنفسه ، حرّمت عليه الجنة ») (شلتوت ــ المرجع السابق ص ٣٢٩) .

علة ذلك أن الاسلام نظر إلى الحياة الانسانية باعتبارها هبة من الله ، ولكنها هبة مشروطة ، مثله مثل المال وغير ذلك من النعم . فملكيتها ليست مطلقة ، وانما الانسان مستخلف فيها ، ينفقها فيما أحل الله ، بما ينفع الفرد والجماعة . وكل اهدار لهذه النعم تفريط فى الأمانة يُسأل عنه الانسان ويحاسب عليه أشد الحساب .. ومن ذلك قول الرسول ﷺ : « لاتزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيما أفناه ، وعن علمه فيم فعل وعن ماله من اين اكتسبه وفيم انفقه ، وعن جسمه فيم أبلاه » رواه الترمذى (سنن الترمذى ، حمص ١٩٦٧ ج ٧ ص ١٣٦) .

لذلك كان على الصحفى المسلم مسئولية التعامل بحذر شديد مع أخبار جرائم الانتحار :

ــ فلا يجوز التوسع فى نشر أخبارها حتى تصبح لدى القارىء شيئاً عادياً .. وفى كثرة ترداد قصص المنتحرين بسبب الفشل فى الامتحان ، أو الأزمات العاطفية وغيرها من عوارض الحياة ماينزع عند الناشئة الخوف والرهبة من هذه الجريمة الشنعاء ، ويجعلها المخرج المنطقى الذى يمكن أن يلجأ اليه اليائسون !

ــ لايجوز نشر طرائف الانتحار : فخبر الرجل « سيء الحظ » ، الذى تفشل محاولاته الواحدة تلو الأخرى فى الانتحار ، من شأنه أن يدفع بالابتسامة إلى الشفاه ، والتعاطف إلى القلوب ..

ــ الحذر من التفصيل فى شرح أدوات الانتحار وبيان مدى فاعليتها وهو مايمكن أن يعتبر « مرشدك إلى الانتحار الناجح » . وهذا العمل تقوم به بالفعل

بعض نوادى الانتحار فى أوروبا وأمريكا ، والتى تبعث — بناء على طلب وإلا وقعت تحت طائلة قانون العقوبات — بكتيب يشرح أنجع وسائل الانتحار . والفارق هنا هو أن وسائل الاعلام تعمم هذه الارشادات على الجميع !

مثلاً الخبر الذى نشرته القبس الكويتية (٨٧/٣/١٢) بعنوان (الفاليوم وحده لايكفى .. للإنتحار !) ويشرح الكمية التى تناولها روبرت ماكفرلين من الفاليوم بقصد الانتحار ويقول : « وتشكل (يقصد لاتشكل) الجرعة التى أخذها روبرت مكفرلين ، والتى تتراوح بين ١٠٠ و ١٥٠ مليغرام (ويشرح الخبر ف موضع آخر بأنها تعادل ٢٠ إلى ٣٠ قرصاً من الفاليوم من فئة خمسة مليجرامات) خطراً على الحياة ، مع أنها تزيد كثيراً على الجرعة التى تشكل الحد الأقصى وهى أربعون مليجراماً .. غير أنها يمكن أن تكون قاتلة إذا اقترنت بشرب المسكرات أو بأحد العقاقير الأخرى » ..

وتستكمل الشرح : « ويقول رودلف هونسايك طبيب النفس ، ومدير عيادة الاضطرابات الناشئة عن القلق فى مركز جامعة هوبتنزا الطبى بمدينة بالتيمور أنه يكاد يكون من المستحيل أن ينتحر المرء بالفاليوم وحده . » **ولكن إذا أخذ المرء ملء زجاجة من المهدئات كالفاليوم ، وشرب نصف زجاجة من المسكرات ، فإن هذا المزيج يكون قاتلاً » !!!**

— الحذر من إضفاء طابع الرومانسية والمغامرة على فعل الانتحار وتبريره .. ولعل أفضل (أو أسوأ) مثال على ذلك مانشرته مجلة روز اليوسف القاهرية (مايو ٨٧) بمناسبة انتحار المغنية الفرنسية المصرية داليدا :

’’ وينتج من هذا « العمق » تطلع دائم لدى الفنان لعالم آخر ، لبشر آخرين ، لقيم وقوانين أخرى للنفس والحياة والأشياء .. تطلع دائم يهفو للجديد . وبعض الفنانين يأخذهم هذا « العمق » إلى فعل الانتحار ، بحثا عن هذا العالم الآخر . حتى لو كان الثمن حياته ! ، حتى لوكان هذا العالم فى طى المجهول ! الفنان لايعبأ بالموت أو المجهول . لأن الفن هو ميلاد جديد فى كل لحظة ، وهو مخاطرة أبدية للدخول إلى الأسرار .. الذى يؤرق الفنان وقد يقتله هو رتابة الأشياء وبقاء الحال كما هو . وقد يفضل التنازل عن حياته من أجل هذه المخاطرة السارية فى دمه .. ‘‘ وتختتم الكاتبة (منى حلمى) مقالها بالفقرة التالية :

● اشارة إنذار نحن نفهم انتحار « داليدا » على انه الموت حياة ، والموت إبداع ، نفهمه على انه صفعة قوية على وجه هذا العالم ذى الاحلام الخطا والقيم الخطا والعلاقات الخطا . نفهمه على انه نموذج رائع للزهد فيما يعتبره الاحياء قمة الدنيا (الفلوس — الشهـرة — الجمـال) . نفهم انتحار « داليدا » على انه شجاعة التواضع ، فى عالم جبان يريد إطالة العمر رغم اختلالاته وتناقضاته الفجة . انتحار لم تنس صاحبته

انهاءه بالمغفرة . حتى فى الانتحار يكون الفنان رقيقاً .

ماأبشعه من درس !

ليس معنى ذلك أننا ندعو إلى تجاهل أخبار الانتحار كلية .. انما ننبه إلى خطورة نشر هذه الأخبار دون تفكر وتمعن .. والقضية هى بالأساس اختيار عناصر الخبر التى تستحق النشر .. مثلاً ابراز جانب الندم والعزم على عدم تكرار هذه المحاولات الجنونية ، وهو غالبا مايحدث لمن حاول الانتحار .. كما يمكن ابراز جانب المفارقة ــ اذا وجدت ــ من حدوث أو عدم حدوث الشيء الذى دفع بالمنتحر إلى محاولته الناجحة أو الفاشلة ، بعكس ماكان يتوقع أو يخشى .

٥ - [الإخلال بالأولويات]

من المحاذير التى يجب تجنبها التركيز المبالغ فيه من وسائل الاتصال على نوعية معينة من الجرائم بما يشوش على معلومات الجمهور عن هذه الجريمة ومدى خطورتها الحقيقية ، وبالتالى مدى استحقاقها للأولوية فى المكافحة الحكومية والشعبية .. والمبالغة فى التركيز لاتأتى عادة بشكل مقصود ، وإنما تأتى بشكل تراكمى نتيجة الاهتمام المفاجيء لعدد كبير من الصحفيين فى وقت واحد بمشكلة ما ، بحيث تخرج من اطارها الحقيقى ، وذلك بسبب تقليد الصحفيين لبعضهم .. وهو ماعبر عنه عضو بمجلس الشيوخ الأمريكى بقوله : « ان الصحفيين مثل طيور تقف على سلك تليفون ، يكفى أن يطير واحد منها ليتبعه الباقون ، فإذا حط واحد منها تعود كلها إلى السلك » . ولعل أفضل مثل على ذلك الدارسة التى قامت بها مجلة تايم الأمريكية (١٩٨٦) عن الاهتمام الذى حظيت به قضية انتشار مخدر (Crack) ، وهو أحد مشتقات الكوكايين ، فى الصحافة الأمريكية لشهور عديدة ، حتى أن رئيس تحرير مجلة نيوزويك كتب (١٦ يونيو ٨٩) يقول : « انه وباء يجتاح أمريكا وهو من الانتشار والخطورة بما يماثل الطاعون فى القرون الوسطى » ، وذلك فى الوقت الذى أظهرت فيه دراسات DEA (ادارة مكافحة انتشار المخدرات الفيدرالية الأمريكية) ان انتشار المخدارت فى أمريكا ثابت فى معدله منذ خمس سنوات تقريباً ، وأن أنواع المخدرات الجديدة مثل (كراك) غير معروف على الاطلاق فى مناطق واسعة بأمريكا .. كما أكد باحث بصحيفة (US WORLD NEWS REPORT) أن أرقام **ادمان الكحول تمثل خطراً أكبر بكثير من جميع أنواع المخدرات الأخرى** فى أمريكا .. وكتب يقول : « ان المخدرات لاتمثل التهديد الأول لأمريكا مادام لدينا الفقر ، والبطالة ، والأمية وسوء التغذية والاتحاد السوفيتى » ..

يؤكد هذا أيضا مانشرته مجلة نيوزويك الأمريكية (٨٨/٥/٣٠ ص ٢٩) نقلاً عن مصادر حكومية أن عدد مدمنى الكحول فى أمريكا يقدر ب ١٨ مليوناً ، وأن الوفيات الناتجة عن ادمان الكحول

والتدخين فى أمريكا تصل إلى ٤٠٠ ألف شخص سنوياً ، بينما بلغ عدد الذين ماتوا عام ١٩٨٥ بسبب إدمان جميع أنواع المخدرات المحظورة ٣٥٦٢ شخصاً .

هذا الاهتمام المبالغ فيه من شأنه أن يشوّه الصورة الحقيقية ويخل بتوازن المعلومات .. ومن شأنه أيضا أن يعطى المخالفين نوعاً من التبرير النفسى ، حيث أن ما يمارسونه لم يعد شيئاً شاذا ، بل تفشى فى المجتمع كله . وماتمارسه جماعات كبيرة لايمكن أن يكون خطأ كله ، كما سيبررون لأنفسهم !

٦ - [التدخل فى مجرى العدالة]

من أخطر المحاذير التي يجب أن تتنزه عنها الصحافة عموماً ، والصحافة الاسلامية خصوصاً ، هو التدخل فى مسار العدالة ، ومحاولة التأثير فى القضاء .. وينبغى لنا أولاً أن نحدد الحدود الفارقة بين النشر المرغوب بل والمندوب وبين العدوان على حقوق المجتمع والأفراد ..

أولا : لايجوز للصحافة أن تتدخل فى القضايا الجنائية بالتحليل أو التعليق أو حتى بالعرض المتحيز للأخبار بما يتضمن استحسانا أو استهجانا للأدلة أو الوقائع المعروضة امام القضاء ... ويعرف د . عصمت سيف الدولة (الشعب القاهرية ٨٨/٣/٢٢) التدخل بأنه « الاشتراك سلباً أو إيجاباً مع النيابة التى تحقق أو المحكمة التى تحكم فى :

١ - إثبات أو نفى الوقائع .

٢ - إدانة أو تبرئة المتهم .

٣ - إنكار أو استحسان الحكم . »

وهى حين تفعل ذلك فإنها تخرج عن الشرعية الدستورية .

[الدستور المصرى مثلاً ينص فى مادة ١٦٦ على أن « القضاة مستقلون لاسلطان عليهم فى قضائهم لغير القانون ولايجوز لأية سلطة التدخل فى القضايا أو شؤون العدالة] كما تخالف الشرع حين تدين متهما مخالفة بذلك قاعدة (البراءة الأصلية) ، وهى من القواعد التى اهتمت بها الشريعة ، وأقامت عليها كثيراً من الأحكام ، ولم تسمح بنفيها أو تقييدها بغير الأدلة اليقينة . فهى قاعدة متينة لاتزول بشك . ولذلك فقد ارتبطت بقاعدة « البراءة الأصلية » قاعدة « اليقين لايزول بالشك » (د . طه جابر العلوانى ـ حقوق المتهم فى الاسلام ـــ المسلم المعاصر عدد ٣٥ ص ٥١ - ٥٢.) .

وكل الدساتير تنص على أن المتهم برىء حتى تثبت ادانته فى محاكمة قانونية وليست فى محاكمة صحفية أو تليفزيونية . وكل ادانه مسبقة لمتهم هى اعتداء على الحرية الشخصية وحرمة الحياة الخاصة وغيرها من الحقوق ، وجريمة لاتسقط الدعوى الجنائية والمدنية عنها بالتقادم . كما أنها تقع شرعاً فى باب القذف والادعاء بغير بينة ...

وهناك فارق واضح بين العرض الخبرى المحايد الموضوعى وبين « التصديق » لأقوال أحد الأطراف أو التعاطف معه بأية صورة من الصور . ولايعتد فى ذلك بأن يكون هذا الطرف هو النيابة العامة مثلاً ..

فالنيابة هى جهاز اتهام فقط ، وكم أفرج القضاء العادل عن المئات بل عن آلاف من المتهمين طالبت النيابة بإعدامهم أو بإيداعهم السجون مدى الحياة ، بتهم سياسية أو عادية . وأنا هنا أنقل عن « فكرة » للاستاذ مصطفى أمين (الأخبار ١/٥/٨٨) تعليقه على حكم أصدرته محكمة جنايات القاهرة ببراءة زوجة قتلت زوجها ، رغم أن النيابة طلبت الحكم عليها بالاعدام :

(الغريب أن تقول النيابة

فى المحكمة أن الزوجة دست لزوجها عقار الكوتيان المخدر ثم تجىء المحكمة تقول أن هذه الواقعة لا أساس لها ولم يرد بشأنها أى دليل ، مع أن النيابة استندت إلى هذه الواقعة فى طلب الاعدام . وقالت الأم أن الصحافة حكمت عليها بالإعدام قبل أن يصدر الحكم ، والصحافة مظلومة فى هذا الاتهام ، فقد تلقت هذه المعلومات الكاذبة من سلطات التحقيق . وهو درس للصحافة بألا تتسرع بنشر أقوال المحققين قبل أن تتثبت منها) ونحن نتفق مع الاستاذ مصطفى أمين فى أجزاء من تعليقه ونختلف معه فى أجزاء أخرى .. فالصحافة ليست مظلومة بأيه حال من الأحوال . إذ أن جريمتها ليست تلقى معلومات (ثبت بعد ذلك كذبها) ونشرها ، بصرف النظر عن مصدر هذه المعلومات ، سواء كان الدفاع أو الاتهام .. كما أن خطأها لايكمن فى عدم التثبت من هذه المعلومات ، فهذا ليس دورها فى قضايا معروضة أمام القضاء . جريمة الصحافة هى فى « **تصديق** » هذه المعلومات والأقوال وروايتها باعتبارها حقائق ثابتة .. وكل ماعلى الصحافة لكى تنأى بنفسها عن هذا المسار الخاطىء هو نسبة الأقوال إلى صاحبها بحيدة كاملة ودون انحياز ، وعدم اصدار الأحكام المسبقة .

٧ - [الاعتراف ليس سيد الأدلة]

ولا يجوز الاحتجاج فى تصديق جهات التحقيق (النيابة والشرطة) بأن الجانى قد اعترف بجرمه اتباعاً للقول الشائع أن الاعتراف هو سيد الأدلة ، فالواقع أنه ليس كذلك دائماً .. « فالاعتراف الذى يعوّل عليه القانون وتأخذ به الحاكم هو اعتراف المتهم أمام المحكمة . إذ لايجوز للمحكمة قانوناً أن تقيم حكمها على أدلة لم تطرح أمامها أثناء المحاكمة وفى حضور الدفاع . وهى ملزمة قانوناً بأن تحقق القضية بنفسها ولاتتكل على تحقيق النيابة . لهذا فإن ماتنسبه النيابة فى أوراق التحقيق أو قرار الاتهام إلى المتهمين وتسميه (إعترافاً) ليس (اعترافاً) أصلا . انه فى حكم القانون « إقرار » منسوب إلى المتهم وليس حجة عليه ، إلى أن تحققه المحكمة فيصرّ عليه . وحتى لو أصرّ عليه أمام المحكمة فإن لمحكمة النقض فى مصر أحكاماً متواترة توصى فيها محاكم الجنايات بأن تتلقى الاعتراف أمامها بحذر شديد ، إذهى غير ملزمة بالاعتداد به فى حكمها وذلك ـ كما تقول محكمة النقض ـ لأن الأعتراف بجريمة لايتفق مع الطبيعة البشرية ، فقد تكون لدى المتهم

أسباب دفعته إلى الاعتراف على نفسه وهو برىء » (د . عصمت سيف الدولة الشعب ــ ٨٨/٣/٢٢)

ولايختلف موقف الشريعة فى مسألة « الاقرار » عن القانون الوضعى . فقد حرَّمت الشريعة استخدام الإكراه (المادى أو المعنوى) للحصول على إقرار من المتهم بذنبه ، واعتبرت الاقرار فى هذه الحالة باطلاً . ويمكن الرجوع فى الأدلة الشرعية فى ذلك إلى ماكتبه الدكتور طه جابر فياض العلوانى (حقوق المتهم فى الاسلام ــ المسلم المعاصر : ٣٥ ص ٥٨ ــ ٦١) ومايستخلصه من أنه : « مما تقدم يتضح أن أهل العلم لم يعتبروا ممارسة أى ضغط على المتهم من قبيل السياسة الشرعية ، بحيث يترك أمرها لولى الأمر ، إن شاء فعل ، وإن شاء ترك ، بل ان ذلك مما حرمه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ « كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه » . وحتى فى حالة الاقرار بدون اكراه فإن جمهور الفقهاء يجيزون رجوع المقر فى الحدود . « ويصح الرجوع قبل الحكم وبعده ، وقبل التنفيذ وبعده » .

ومع كل ذلك فإن الصحف تطالعنا كل يوم بإدانات لمتهمين ، سواء أقروا أو لم يقروا ، معتمدة فى ذلك على سلطات التحقيق ، باعتبارها سلطات رسمية ، وهى بذلك تحطم سيادة القانون ، كما أنها بنشر واشاعة هذه الاتهامات على أنها حقيقية تحاكم المتهم وتعاقبه وتلحق به أضراراً لايمكن تداركها . فماذا ينفع المتهم بعد ذلك أن تقضى المحكمة ببراءته ، بعد أن تكون إدانته قد وقرت فى نفس المجتمع بناءً على ماتنشره الصحف . ولايمكن الاحتجاج فى ذلك بأن نشر خبر البراءة سيزيل أثر ذلك ، لأن بعض من قرأ خبر الادانة قد لايقرأ خبر البراءة . وحتى بالنسبة للقسم الذى قرأ خبر البراءة ، فإن الادانة ستترك على الأغلب أثراً باقياً فى النفوس . هذا بفرض أن الصحيفة ستعطى خبر البراءة نفس الإبراز والمساحة التى خصصتها لنشر الادانة ، مع أن كل السوابق تشير إلى عكس ذلك ، فالادانة دائما عنوان رئيسى والبراءة عنوان فرعى . إذا نشرت !

والأمثلة على هذه المخالفات الصحفية أكثر من أن تعد أو تحصى .. ونحن هنا سنجتزىء بنشر بعض النماذج فقط لتبيان الاساليب المختلفة المتبعة فى هذا المجال ..

● فمثلاً مانشرته صحيفة الأخبار القاهرية (٨٦/١٢/١٦) فى صفحتها الأولى (وعلى ثلاثة أعمدة) خبراً بعنوان :

حبس عميد طب أسنان جامعة طنطا السابق استولى على ربع مليون جنيه بالتزوير !

الغربية ـ عبدالعزيز هلالى :

أما الخبر فيقول أن نيابة الأموال العامة بطنطا قد قررت حبس عميد كلية طب اسنان طنطا السابق ١٥ يوما ، « **على ذمة التحقيق** » .. ونحن نسأل الصحيفة فيم التحقيق اذن ، وقد اثبتت هى الواقعة وأصدرت فيها حكما نهائياً ؟ !! ولم تقتصر الادانة على العنوان فقط بل امتدت الى صلب الخبر (ص ١٠) فتقول الصحيفة « وكانت الرقابة الادارية **قد كشفت منذ عام عن قيام العميد السابق بإنشاء** شركة توريد واستيراد لمعدات طب الاسنان .. الخ » .

وقد وقع الضرر على المتهم رغم عدم نشر اسمه ، إذ أنه صفته واضحة لاتقبل الشك . وقانون النشر المصرى ينص على أنه لحصول الضرر يكفى أن يتعرف عدد من الناس على شخصية المقصود بالخبر ، حتى ولو لم يذكر اسمه .

● مثال آخر مانشرته نفس الصحيفة (بتاريخ ٨٦/٨/١٩) بعنوان :

أفلس ٩ تجار فى بور سعيد فعادوا لسرقة مخازن البضائع !

فالصحيفة تأخذ تحريات « النقيبين » قضية مسلماً بها ، وتصيغ الخبر وكأن الحادثة واقعة صحيحة مؤكدة ، مع أن النيابة مازالت تجرى تحقيقها ، الذى قد يؤيد أو لايؤيد تحريات النقيبين .

والأسوأ من هذا أن الخبر يحكم على المتهمين بأثر رجعى ، فيقول أنهم عادوا للسرقة « أى أنهم كانوا لصوصاً فى السابق وتوقفوا عن السرقة ثم عادوا إليها .. واذا لم يكن هؤلاء المتهمين من أرباب السوابق (أى سبق الحكم عليهم فى جرائم مماثلة) ، وهو مالم يتضح من الخبر ، فإن الخبر يدينهم بوقائع ليست حتى مجال تحقيق من النيابة !

وكان يكفى فى العنوان وضع علامة استفهام (؟) بدلاً من علامة التعجب (!) ، مع نسبة الاتهام إلى مصدره وتوضيح أنه إتهام .

وأكثر النماذج انتشاراً فى هذا المجال القضايا السياسية بالذات ، والتى تتسابق كثير من الصحف إلى ادانة المتهمين فيها قبل أن يمثلوا أمام المحكمة . من ذلك الخبر الذى نشر بصحيفة الأخبار (٨٦/١٢/٥) بعنوان :

محاكمة ٣٣ من بينهم ٤ ضباط بالقوات المسلحة حاولوا إسقاط الحكم باستعمال القوة والعنف

والعنوان بهذا الشكل قد حكم على المتهمين وأدانهم بأنهم « حاولوا » اسقاط الحكم ووفر على المحكمة جهد المحاكمة ..

ولما كان الخبر يتضمن أسماء المتهمين ، فإنه يعرض الصحيفة للمساءلة القانونية بتهمة التشهير فى حالة ما إذا برأت المحكمة أيا منهم .. وقد حكم القضاء المصرى فى السنوات الماضية بالفعل لصالح عدد من الأشخاص نشرت عنهم الصحف أخباراً مماثلة وبرأهم القضاء — ولايحتج فى مثل هذه الحالة بأن جسم الخبر قد صيغ بشكل سليم وأنه نقل صيغة الاتهام عن النيابة بشكل موضوعى ، فإن العنوان وحده كاف لايقاع الضرر . إذ أن كثيرا من القراء يتأثرون بالعنوان فتختلط عليهم الأشياء ، حتى ولو قرأوا نص الخبر .

وكان يكفى أن تضيف الصحيفة الى السطر الثان من العنوان كله « بتهمة » محاولة ، لكى تضع الأمور فى نصابها ..

والواقع أن اسلوب النشر بهذه الطريقة اسلوب غير موضوعى يستهدف بجهل خدمة النظام السياسى ، بينما هو فى الحقيقة يضره ويفقده مصداقيته ، ويلقى بظلال الشك على عدالته . وليس أدل على هذا الاتجاه غير الموضوعى فى الصحف من الخبر الذى نشر أسفل الخبر السابق مباشرة بعنوان :

سماع أقوال الضباط المتهمين بالتعذيب

تقوم النيابة العامة بسماع أقوال ضباط الشرطة المتهمين بالتعذيب والذين يتم محاكمتهم يوم ٢٣ ديسمبر .. وسوف يتم احالة أقوالهم الذين أدلوا بها الى المحكمة التى تنظر القضية .

فهنا تتذكر الصحيفة فجأة أن المتهم برىء حتى تثبت ادانته بحكم من المحكمة ، فلم تكتب مثلاً : « سماع أقوال الضباط الذين عذبوا المتهمين فى قضية الجهاد » مما يؤكد أن القضية ليست قضية اثارة فى هذه الحالة ، وانما هى محاولة ساذجة للدعاية السياسية ، تكشف أن هذه الصحف تكيل بكيلين ، وأن المتهم عندها برىء حتى تثبت ادانته ، إذا كان من رجال السلطة فقط .. أما اذا كان من اعدائها ، أو حتى من عامة الناس ، فهوا مدان عند الصحافة بتحريات وتحقيقات يعلم الله وحده مدى صدقها !

٨ – [والمجنى عليهم أيضا !]

ولاتقتصر الأضرار التى تنشأ عن نشر أخبار مصدرها التحريات البوليسية وتحقيقات النيابة على المتهمين فقط ، بل تتعداها إلى المجنى عليهم أيضاً ! من أمثلة ذلك مانشرته صحيفة الجمهورية القاهرية (١/٤/٨٦) بعنوان :

غموض في جريمة الجثة المحترقة :

احتمال قائم : الجثة للمهندس صاحب السيارة يقيم بالمنوفية .. ويتاجر بالعملة .. وله علاقات نسائية

فمرة أخرى تستند الصحيفة إلى تحريات المباحث لتؤكد أنه من تجار العملة ، وله علاقات نسائية عديدة .. « **واستمع رجال المباحث حتى الآن لأكثر من ٥٠ سيدة وفتاة** » .

والسؤال الآن ماذا يفعل المهندس — وقد نشرت الصحيفة اسمه بالكامل — وماذا تفعل الصحيفة ، لو تبين أن الجثة المحترقة لشخص آخر ، ربما يكون قد سرق السيارة أو استعارها من صاحبها ، الذى كان مسافراً مثلاً فى سفر بعيد ! فالصحيفة قد نسبت إلى المهندس أموراً من شأنها أن تحط من قدره وتشوه صورته لدى معارفه أو أقربائه بترويج أقوال وشائعات (حتى ولو كان مصدرها البوليس نفسه) من شأنها الإضرار به . ولايقتصر الضرر على المهندس المختفى ، بل يمتد إلى أهله وورثته ، والذين يستطيعون — حتى فى حالة موته — أن يقاضوا الصحيفة بتهمة التشهير .

٩ – [الاثارة الجنسية وإشاعة الفاحشة]

الجنس هو واحد من الدوافع الأساسية فى السلوك الانسانى . وهو بالتالى من أسباب الجريمة ، سواء أكانت هذه الجريمة دافعها الجنس أم كانت بمخالفة القوانين والأعراف التى تحكم العلاقة الجنيسية بين أفراد المجتمع . وقد كانت أول جريمة فى التاريخ دافعها الجنس ، حين قتل قابيل هابيل . ولايمكن اسقاط هذا الدافع من أخبار الجريمة . ولكن هناك محاذير كثيرة فى ايراد جرائم الجنس وصياغتها ، بما يحقق الفائدة ويدفع الضرر . والمقصود بالضرر هنا بالأساس الضرر النفسى الذى يمكن أن يحدثه نشر الخبر ، ولو عند قلة من القراء ، بما يدعونا إلى استبعاد هذه النوعية من الأخبار ، عملاً بالقاعدة الشرعية ، أن دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة .. هذه الأخبار الضارة التى تندرج تحت باب اشاعة الفاحشة بين المسلمين يحرمها أيضاً القانون الوضعى .. فالمادة ٣/١٧٨ من قانون العقوبات المصرى مثلاً تصف جريمة الأغراء على الفجور بأنها من الجرائم التى تهدد الآداب العامة والنظام العام فى البلاد ومن الممكن أن تقع بأى طريق من طرق العلانية المنصوص عليها فى المادة ١٧١ عقوبات ، ومنها بطبيعة الحال النشر فى الصحف والمجلات (شريف كامل القاضى — الجرائم الصحفية جـ ٢ — دار الاشعاع للطباعة — القاهرة ١٩٨٦) .

وتعرّف المادة المراد بالإغواء بأنه « إغواء الشخص فى شيء ما وترغيبه فيه .

ويتحقق الأغراء فى هذه الجريمة فى صورة الاغراء العام الموجه إلى جمهور القراء ، وليس بالاغراء الفردى الخاص . ويتم هذا الأغراء بنشر أية أمور أو وقائع أو مشاعر من شأنها تزيين الفسق والفساد لدى شخص أو أكثر من جمهور القراء ، ذكراً كان أم أنثى .. ولايشترط أن ينشأ عن هذا الاغراء ثمة نتيجة مادية . ولكن اعتبر المشرع أن مجرد نشر الاغراء على الفجور

يعد إعتداءاً فعليا وحاليا على الآداب العامة فى البلاد . وعلى ذلك فإن هذه الجريمة تعتبر — كما هو الحال فى الغالبية من جرائم الصحافة المضرة بالمصالح العامة — من جرائم الخطر .

هذا الضرر النفسى قد يقع نتيجة نشر أخبار أو تفاصيل أخبار من طبيعتها إثارة نزعات مكبوتة ، أو تبرير انحرافات معينه أو حتى مجرد التعويد عليها . والأمثلة على ذلك كثيرة :

١) مانشرته صحيفة أخبار اليوم القاهرية فى ٨٧/٢/٧ بعنوان:

الجريمة .. فى العالم

علاقة محرمة بين شاب انجليزى وأمه !

اغرب قضية تعرضت لها المحاكم البريطانية فى الاسبوع الماضي لقضية شاب ام علاقة غير مشروعة مع امه ، ٣٦ سنة ، وقضت المحكمة بحبس الام ٦ هور وبمراقبة الشاب عامين .

أغرب قضية تعرضت لها المحاكم البريطانية فى الاسبوع الماضى قضية شاب اقام علاقة غير مشروعة مع أمه « ٣٦ سنة » وقضت المحكمة بحبس الام ٦ شهور وبمراقبة الشاب عامين ..

ويحكى الخبر قصة طفل انفصل عن أمه منذ ولادته لطلاقها وقلة مواردها وكيف تعرف عليها بعد ١٩ عاماً .. « ولم يصدق دال عندما التقى بأمه لأول مرة أن هذه الحسناء الجميلة ٣٦ سنة هى أمه .. وأختلطت مشاعر الأمومة والبنوة والاعجاب بينهما .. حتى وقع المحظور ونشأت علاقة حب محرمة بين الابن وأمه ! » .

والغريب أن الابن الشاذ قال بعد صدور الحكم (٦ شهور حبس للام ومراقبة سنتين للابن) سأنتظرها حتى تخرج من السجن وسيزداد حبى لها .. وردت الأم الآثمة : « لاتقلق سأخرج من السجن بسرعة لأنى سأكون حسنة السير والسلوك ! » .

وهكذا برغم الادانة الشكلية (الابن الشاذ والأم الآثمة) فإن الخبر فى مضمونه يبرر هذه العلاقة التى نشأت لظروف خارجة عن ارادة الطرفين (جمال الأم .. انفصالها المبكر عن ابنها ... الخ) والصحيفة لاتكتفى بنص الخبر ، بل وتورد صورة الأم ، حتى يعذر الناس الابن فى عشقها ؟!!

وهكذا تنساق الصحيفة وراء الاثارة التى يفجرها الخبر ، بصرف النظر عن الإيذاء الذى يمثله لمشاعر المسلمين الأسوياء ، ومايمثله من خطر على بعض ضعاف النفوس والمنحرفين ، الذين قد يحرك فيهم نشر مثل هذا الخبر مشاعر وأحاسيس مدمرة .

ولسنا نرى أية فائدة ترتجى من نشر مثل هذا الخبر .. ولو كان الخبر قد ركز على عوامل التفكك فى الاسرة فى عالم الغرب المادى ، والذى أدى إلى الانحلال (الذى يسمونه بالحرية الجنسية) ، بحيث لم يعد هناك شيء لايمكن تصور وقوعه ،

مثل علاقة بين أم وابنها ، لكان فى ذلك شيئا من الفائدة ..

٢) ماتنشره الصحف من قصص الاغتصاب بأسلوب درامى مثير ، يسرد تفاصيل تمزيق ثياب الضحية ، وغير ذلك من الأوصاف المثيرة لضعاف النفوس معروف ومتكرر .. ولو كانت هذه الصحف حريصة على مصالح قرائها لأبرزت فى أخبارها العناصر التربوية .. وهذا مافعلته العديد من الصحف البريطانية حين أبرزت أحكام بعض القضاة الذين أكدوا على أن سلوك الفتاة قد يكون من بين الأسباب التى تثير أو تسهل للمجرم جريمته .. (أبرزت الصحف حالة الفتاة التى خرجت وحيدة فى وقت متأخر من الليل مخترقة حديقة عامة .. وحالة فتاة كانت تمشى مشية متبرجة فى شارع مهجور) ومن الأمثلة البناءة على ذلك أيضا مانشرته بعض الصحف المصرية منذ سنوات لتوضيح الأخطار التى تهدد الفتيات اللائى يستوقفن سيارة ويركبن مع أغراب ويتعرضن نتيجة ذلك للأخطار .

١٠ - [جرائم فكهة ؟]

من الممارسات الخطيرة ، التى ترد فى بعض الصحف العربية أحياناً نشر أخبار الجريمة فى اطار موضوعات عامة وبشكل لايرتبط بالادانة مما يفقد القارىء حساسيته ازاء هذه الجرائم . وكذلك نشر أخبار هذه الجرائم فى اطار من الطرافة ، بل والفكاهة ؟

● من ذلك مثلاً مانشرته صحيفة القبس الكويتية فى ٨٦/٩/١٩ فى اطار مقابلة صحفية بعنوان :

حوار في جلسة قات

في « المقيل » مع

شيخ مشايخ حاشد

والقات مخدر لايختلف عليه اثنان . والتأكيد فى العنوان على ذكره هو من قبل اشاعة الفاحشة ، وليس له أى مبرر موضوعى . فليس للقات دور فى قضية الوحدة اليمنية ـ التى هى صلب الحوار ـ وذكر تناول القات ليس مهما لوصف جو المجلس . وكان يكفى ذكر « المقيل » لبيان جلسة الاسترخاء . أما التأكيد فى المقدمة على أن شيخ القبيلة وضيوفه كانوا يتناولون القات كعادتهم : « وقد كان كل واحد قد أحضر معه حزمة القات » فلا تخدم غرضاً موضوعياً ، وانما ينشر بغرض الاثارة ..

وأخطر مافى الأمر أنه يربط القات بالصفات الواردة فى المقدمة : « استقبلنا الشيخ بالحفاوة والتكريم ، حفاوة البدوى المعتز بانتمائه لحضارة عريقة » .. ولاندرى ماهى العلاقة بين القات وهذه الحضارة العريقة ، إلا أن يكون سبباً فى اندثارها .. !

● من ذلك أيضا مانشرته صحيفة الأخبار القاهرية (٨٦/٩/١٩) تحت عنوان :

شاهدوا فيلم « الكيف » وسافروا إلى السنبلاوين ...... بلد الألف غرزة

من أن أربعة من شباب امبابة شاهدوا فيلم « الكيف » وقرروا ممارسة التجربة فدلهم البعض إلى أن السنبلاوين (بلد الألف غرزة !) حيث يمارس الناس تدخين الحشيش حتى الصباح ! .. « وكان اسم السنبلاوين قد ورد فى الفيلم ثلاث مرات » .. !

والقصة فكهة وظريفة .. واذا كان الشبان قد تعلموا من السينما أن يمارسوا التجربة ، فإن هذا الخبر الصحفى لاشك سيدفع البعض أيضاً الى نفس التجربة ، بعد أن أرشدهم إلى « بلد الألف غرزة » ، والتى يستطيع أى أنسان بدون سابق معرفة أن يذهب اليها ويعثر بكل سهولة على غرزة يطلب من أصحابها « إعداد ١٠٠ حجر معسل مرصعة بالحشيش » .. !! ومن الواضح أن الخبر مفبرك إلى حد كبير لزيادة الطرافة .. فالألف غرزة والمائة حجر ليست صدفة .. كما أن استعارة مدينة الألف غرزة من القاهرة مدينة الألف مئذنة واضحة .. !!

● من ذلك أيضا إيراد أخبار المحرمات مثل الحشيش والخمر فى اطار فكاهى أو رياضى ، مثل الأخبار التى أوردتها بعض الصحف العربية عن مسابقة أطول سيجارة من الحشيش ، ومسابقة شرب أكبر عدد من صناديق البيرة ، والتى جرت فى دولة من الدول الأوربية ..

١١ - [استيراد المفاهيم]

من الأخطار التى تهدد الصحيفة الإسلامية تسرب مفاهيم غربية ضمن الفيضان المستمر للأنباء ، والذى تنقله وكالات (أو شركات) الأنباء التجارية والرسمية ، والتى تحتوى على مفاهيم قد تتناقض مع مفاهيمنا وقيمنا ومعتقداتنا .. ويسبب عدم اليقظة أحياناً ، أو عدم توفر الوقت أو الطاقة ، أو الخبرة الصحفية اللازمة للتعامل الحذر مع هذه المصادر فإن الصحيفة الاسلامية قد تجد نفسها وقد تبنت مواقف أو مفاهيم لم تخطر لها على بال :

من ذلك مانشرته صحيفة العرب القطرية (٨٥/٦/٣) بعنوان :

الحكم بإعدام ثانى زعيم حركة إسلامية فى أندونيسيا

منقولاً عن « أ ف ب » ، التى نقلته بدورها عن الوكالة الاندونيسية الرسمة « انتارا » من الحكم بالاعدام على مسلم « إثر اتهامه بالتخريب ومحاولة اقامة دولة اسلامية فى اندونيسيا » (لاحظ ربط التخريب بإقامة دولة اسلامية) ! .

ويمضى الخبر ليوضح اتهام ذلك الشخص بأنه « زعيم منظمة تسمى قيادة الجهاد فى جاوة مارست أنشطة تستهدف الاطاحة بالحكومة واحلال المبادىء الاسلامية محل ايديولوجية الدولة بانتاتشيلا » .. وتختتم الصحيفة الخبر بقولها : « ومما يذكر أنه قد صدر حكم باعدام زعيم حركة اسلامية **متطرفة**أخرى ، ونفذ فيه الحكم فى ابريل ١٩٨٣ » وبهذا الشكل تبنت الصحيفة وجهة النظر الاندونيسية الرسمية ، بأن من يسعى إلى احلال المبادىء الاسلامية محل **ايديولوجية الدولة بانتاتشيلا** يعتبر مسلماً متطرفاً .. ولا أتصور أن يكون هذا هو موقف الصحيفة ، أو أية صحيفة إسلامية أخرى !

ـــ من ذلك أيضا مانشرته صحيفة الراية القطرية فى ٨٥/١١/٢٠ بعنوان : [ايطاليا تتهم أبو العباس بالاشتراك فى جريمة قتل] نقلاً (مرة أخرى) عن (أف ب) ، من أن السلطات الايطالية اتخذت اجراءت قضائية ضد « أبو العباس » وآخرين بتهمة الاشتراك فى اختطاف الباخرة الايطالية أكيلى لاورو وقتل الراكب الأمريكى **العاجز** ليون كلنجوفر » .

فلم يكن اختيار هذه المعلومة صدفة من لوكالة . فهى أولا معلومة قديمة ، ولاتضيف شيئاً جديداً .. ولكن لها هنا وظيفة تقويمية ، هى الادانة والاستبشاع . ولا أظن الصحيفة تتخذ هذا الموقف ، خصوصا وأن أحدا لم يتوصل إلى الظروف التى مات (أو أختفى) فيها الراكب ، والدافع إلى ذلك ، بما يجعل من هذه الادانة هنا عملاً سياسياً بالدرجة الأولى وقعت فيه الصحيفة بسبب الغفلة !

ـــ تأكيد وحشية العربى باعتبار ذلك متفقا مع النمط الجامد ، الذى تكون عند الغربيين ، مثل الخبر الذى أوردته (أف ب) (أيضاً) من الولايات المتحدة ، ونقلته عنها صحيفة العرب القطرية (٨٥/٣/١٢) عن مغربى دخل مطعما تعمل به زوجته طالبا منها العودة اليه والكف عن طلب الطلاق . ولما رفضت أخرج سكينا وقطع رقبتها .. حدث ذلك كما يقول الخبر « أمام ١٥٠ شخصاً من زبائن المطعم أصابهم الهلع الشديد وحاولوا التدخل لمنعه إلا أنهم لم يستطيعوا الاقتراب منه لأنه هددهم بالسكين » وكأن رواية هذه الواقعة البشعة لم تكف الوكالة فختمت الخبر بالفقرة التالية : « وقد تدخل أحد رجال البوليس وأمكنه السيطرة على الموقف ، **فسأله الزوج مبتسما : هل ماتت ؟** »

ـــ ومن الأمثلة البشعة على ذلك مانشرته صحيفة الخليج الإمارية (٨٨/٤/٢٠) من زيمبابوى نقلاً عن مصدر لم تذكره :

□□□

فرصة.. لاتتكرر!!

الفتاة التي قاومت افراد العصابة الاربعة عندما قاموا باختطافها ندمت كثيرا لانها قاومتهم!!

فبعد ان تمكنت العصابة من الفتاة، وقام اربعتهم باغتصابها فانها وعلى الفور.. احبت واحدا منهم، وتزوجته خلال يومين.

فهل أوردت الصحيفة الخبر دعوة لبناتنا إلى عدم مقاومة المغتصبين فقد تحب أحدهم وتتزوجه، « وهى فرصة لاتتكرر » !

قارن بهذا ماكتبه « سيد الجبرتى » فى تحقيق نشرته صحيفة الأخبار القاهرية (٢٠/٤/٨٨) عن امرأة بائسة شريدة فضلت الموت على الاستسلام :

استغاثة من مدينة ميته

وبقيت بعض علامات الاستفهام خارج ملف التحقيقات الرسمية .

لماذا لم تستسلم الضحية وهى محاصرة باكثر من سكين .. وقد تعودت الاستسلام طويلا لكل الوان القهر والعذاب ؟

لماذا انطلقت صرخة استغاثة متشبثة من جديد بالحياة ؟

هل حبا فى الحياة ام بقية كبرياء ظلت كامنة فى الاعماق لم تسحقه بعد الاقدام الحديدية ؟

هل طلبا للشهادة او المغفرة قبل شهقة الموت ؟

هل تمنت بنتا تحضنها او اما او ابا تغسل بدموعها قدميه ؟

احتمالات كثيرة ولكن الاكيد .

انها اشتعلت كرسالة من نار .. تكشف بوهجها موت المدينة والرجال « العجين » والاذان « الطين » والعيون الزجاجية والقلوب الحجرية .

احترقت كنذير للحريق القادم من بعيد .. لحلقات الرعب والاغتصاب بالمدينة وحتى لا يموت اخر انسان حرقا فى صندوق قمامة .

مبرزاً بطولة المرأة الضعيفة أمام الوحوش البشرية ، ومدينا جبن وتخاذل من سمعوا صيحة استغاثتها ولم ينجدوها !

١٢ – [التدهور القيمى]

ولايقتصر خطر تسلل المفاهيم الدخيلة إلى صحافتنا على قضايا مباشرة وانما يتعداه إلى نظرة المجتمع إلى الاجرام والمجرمين بشكل عام . إذ أن التدهور القيمى فى الغرب لم يقتصر على مفهوم الجريمة فى العلاقات الشخصية (الجنس وغيره) وانما تعداه إلى مفهوم الجريمة ضد المجتمع (السرقة — الاختلاس — .. الخ) . وطبقا لتقرير أصدرته مؤسسة جمعية الثقافة

الشعبية الأمريكية ، والتى تستخدم ثلاثة آلاف باحث أكاديمى يدرسون أكثر الكتب انتشاراً ، وأفلام السينما وبرامج التليفزيون والأعمدة الاجتماعية بالصحف لدراسة التغيرات فى المفاهيم المجتمعية (صحيفة هيرالد تريبيون ٨٧/٤/٧) فإن الفروق بين الشهرة وسوء السمعة بدأت تندثر . ويعزو الباحثون هذا التدهور فى المعايير الأخلاقية إلى مايسمونـــه بثغـــرة المشاهير (CELEBRITY GAP) فطاحونـــة التليفزيون قد استهلكت نجوم السينما والمشاهير العاديين ، ولهذا كان عليها أن تخترع أنواعاً جديدة من المشاهير تعيش عليها . « لم يمر عصر على الأمريكيين كانوا فيه متلهفين على لقاء المشاهير من الأغنياء أو اللصوص (سيىءالسمعة) مثل هذه الأيام ، كمايقول البروفسير راى براون ، رئيس قسم الثقافة الشعبية فى جامعة بولينج جرين بولاية أوهايو الأمريكية . « هؤلاء أصبحوا قوة يعمل حسابها فى التليفزيون والمجلات والكتب ، وكل وسائل الاتصال . ويدخل ضمن هؤلاء المشاهير الجدد ، اللصوص الذين تلاعبوا بأسهم الشركات وتهربوا من الضرائب (مثل ايفان بوسكى) وكبار المتاجرين فى الجنس ومنظمى شبكات الدعارة » .

ويعلق على ذلك نيل بوستمان ، استاذ الاتصال بجامعة نيويورك بقوله : « فى عصر خبت فيه الاهتمامات السياسية ، فإن هؤلاء الناس يقومون بنشاط يستهدف مصالحهم الذاتية . وهم بهذا يمثلون طبقة جديدة من الدوافع التجارية الحرة free enterpreneurial impulse ، والتى يقول عنها ريجان أنها هى التى صنعت عظمة هذا البلد (يقصد أمريكا بالطبع) . ويقول مارشال فيشنويك ، استاذ الانسانيات بمعهد فرجينيا الهندسى فى بلاكسبورج ، أنه : « باعادة تعريف الجريمة ومعنى الجرائم فقد سمحنا لأناس بدخول بيوتنا ، كنا فى الماضى نرفضهم تماماً .. بل اننا فى الواقع نكاد نحسدهم ! » (المصدر السابق) .

١٣ - [التفاهــة]

تنشر بعض الصحف قصصاً طويلة دون أن يكون لها مضمون له قيمة :ـــ

● مثلاً نشرت جريدة القبس ٨٦/١١/١٥ قصة على عمودين بارتفاع ١٥ سم عن عامل نظافة أسيوى ببناية قبّل طفلة صغيرة عمرها ٩ سنوات على خدها ، لأن له بنتا فى نفس سنها لم يرها منذ سنوات .

وبرأته المحكمة لأنه ثبت لديها أنه لم يزعج الطفلة بأية صورة من الصور ، وأن تصرفه كان بعيداً عن الشبهات . واذا كانت المحكمة قد نظرت القضية بناء على طلب الأب الكندى (؟!) ، الذى قال للمحكمة « أن المتهم قد يكون فعل ذلك من قبل العطف الأبوى » ، فما هو مبرر الصحيفة لتخصيص كل هذه المساحة فى نشر قضية لا أصل لها ولافصل ؟ ! الواضح أن سبب ذلك هو مجرد الرغبة فى

شغل مساحة الصفحة المخصصة لأخبار الجريمة ، مهما كانت تفاهة الأخبار الواردة بها .

● من قبل ذلك أيضا مانشرته صحيفة أخبار اليوم فى ٨٧/١/٣١ بعنوان :

مجهول يهدد الفنانين : سوف أقتلك يوم الثلاثاء !

ومضمون الخبر أن عدداً كبيراً من الفنانين تلقوا رسائل تهديد بالقتل من مجهول . ولما لم يكن هناك مايجمع بين هؤلاء الفنانين ، كما أن المسألة لم تتعد الخطابات المجهولة المصدر ، فلم يكن هناك مبرر لتخصيص ثلثى صفحة الجريدة لهذا الخبر التافه ، وارفاق النص برسم ضخم لوجوه هؤلاء الفنانين ومعهم مسدس !

والواضح أن المسألة مجرد استغلال لاهتمام الجمهور بكل مايتعلق « بنجوم » الفن ، فى حياتهم الخاصة والعامة ، واذكائها بقصة مبالغ فيها إلى حد الافتعال ، ولاتؤدى وظيفة من الوظائف على الاطلاق .

● نموذج آخر على الأخبار التافهة ، التى تحتل مساحة من الصحف بلا مبرر منطقى ، مانشرته صحيفة القبس الكويتية فى ٨٦/٢/١٢ — على عمودين — عن « سعد » الذى دخل المدينة الترفيهية بعد موعد اغلاقها ورفض الانصياع لطلب مسئول الأمن بالخروج ، مما أدى إلى « تدافعهما » وإحالة سعد إلى التحقيق ؟!

١٤ — [العنصرية]

درجت بعض الصحف الخليجية على عدم نشر جنسية المجرم ، إلا اذا كان من غير مواطنى البلد . فيقال فعل أ.ن (أسيوى) كذا وكذا .. فعل س.م (وافد) كذا وكذا .. أما حين تعلق الأمر بمواطن فيصمت المحرر . ولاندرى هل تريد هذه الصحف أن تقول أن الجرائم يرتكبها فقط الوافدون ؟ ونحن نرى أن هذا تقليد سىء وعنصرى لايليق ببلاد اسلامية ، وأنه إما أن تنشر جنسية كل مجرم ، أو لاتنشر الجنسية على الاطلاق .

● من أوجه العنصرية المقتية أيضا مانشرته صحيفة الوفد القاهرية (٨٧/٣/١٩) عن (ثرى عربى يطارد مضيفة فى فندق ليحاول اغتصابها) والقصة تقول أن ثريا عربيا سكيرا طارد مضيفة ليحاول إغتصابها أمام الناس ! ورغم عدم معقولية القصة ، فحتى لو كانت صحيحة فليست هناك علاقة موضوعية بين جنسية السكير وجريمته . ونشر الخبر بهذه الصورة من شأنه أن يثير المواطنين المصريين على ضيوفهم من السياح العرب ، وجلهم من العائلات الكريمة المحترمة ، مما يعتبر اذكاء للروح العنصرية وأفساداً للعلاقات العربية الشقيقة .

● من أمثلة ذلك أيضاً مانشرته صحيفة الأخبار القاهرية يوم ٨٦/١١/٢١ بعنوان :

الثـــرى الســـورى ..
المجنـى عـــليه يوكـل محاميا
للشـغالة الحسناء التى سرقته.

والعنوان يعطى إيحاءات كاذبة بتضمين كلمة « الحسناء » ، مع أن مضمون الخبر لايقول بذلك . وإضافة جنسية الثرى هى من قبيل اذكاء الروح العنصرية الممقوته ، إذ لاعلاقة لجنسية الثرى بجوهر الواقعة ..

١٥ - [صور الجريمة]

أصبحت الصورة مكوناً هاماً وأساسياً من مكونات الصحافة العامة فضلاً عن الصحف المصورة ، والتى تجعل الصورة محور المطبوع .

وللصورة فوائد كثيرة ، فهى وسيلة اتصالية جيدة تتمتع بمصداقية عالية . (فى تصور الكثيرين أن الصورة لاتكذب لأن ماتراه العين صادق وحقيقى بالضرورة . وليس هذا مجال مناقشة هذا التصور ، والذى لم يعد صحيحاً فى ظل التقدم التكنولوجى ، والذى يسمح بتثبيت لحظة مافى جزء على ألف من الثانية ، وكذلك باستخدام عدسات ذات أبعاد بؤرية مختلفة تعطى مناظير مختلفة ، فضلا عن فن التركيب « المونتاج ») .

كما أن الصورة يمكن أن تقدم تعبيراً موجزاً ، والمثل الصينى يقول بأن الصورة الواحدة يمكنها أن تقول مالاتقوله ألف كلمة ..

بالاضافة إلى اثراء الصحيفة تيبوغرافيا بتعدد الأشكال وكسر رتابة أعمدة الحروف المتصلة وإمكان استخدام الألوان ، كما أنها تمثل مساحة لراحة العين المجهدة من القراءة .

ولكن ماذا عن استخدام الصورة فى أخبار الجريمة ؟

هناك أسئلة هامة يجب أن يسألها المحرر لنفسه :

ـــ ماهى القيمة الخبرية (المعلومات) للصورة المتاحة ؟

وهل توازن الفائدة المرجوة من نشرها ؟

بطبيعة الحال هناك جوانب تكون الفائدة واضحة وجلية :

● ١ - مثلاً عند نشر صورة شخص مطلوب معرفة معلومات عنه وذلك لمصلحة تحقيق جار ، سواء أكان هذا الشخص مطلوباً لشهادة أو لاتهام أو يكون مفقوداً لايعرف له مكان تواجد . والنشر هنا يحقق خدمة مجتمعية بمعاونة أجهزة الأمن والعدالة **شريطة أن يتم ذلك فى الاطار المحايد المتحفظ** ، الذى لايصل إلى مرحلة التشهير واساءة السمعة . فحتى « الفارُّ » من وجه العدالة قد يكون بريئاً تماماً ، ويكون لاختفائه أسباب وجيهة

لاتعرف إلا بعد اتضاح الحقيقة ووقوع الضرر . ولذلك يراعى فى النشر إيضاح أن ذلك الشخص مطلوب لسؤاله فى الواقعة الفلانية . والصحافة البريطانية تستخدم تعبيراً مهذباً ـــ ياحبذا لو قلدناه ـــ يقول أن فلاناً مطلوب لمعاونة التحقيق :

● ٢ – أن يكون النشر جزءاً من العقوبة مثل المحكوم عليهم فى قضايا النصب والتزوير وغير ذلك . بل قد يكتفى بالنشر عقاباً مثلما أوضحنا فى مقدمتنا .

وهناك أيضا حالات واضحة فى المنع :

١ – صور المجنى عليهم فى قضايا أخلاقية . فالنشر هنا فضيحة لامبرر لها .. وهى عقاب يضاف إلى الأذى الذى لحق بالضحية .. مثلاً حرصت جريدة الجمهورية القاهرية (٢١ و ٨٧/٣/٢٣) على نشر صورة واسم فتاة وقعت فى أحابيل ذئب بشرى ، وماتت أثناء عملية جراحية أجريت لها ، مع كل خبر نشرته بهذا الخصوص فى أيام متعاقبة .

فى جريمـة عروس الشرابيـــة :

معـــاينة جـــديدة للنيـــابـة

ســـــرعة ضـــبط الطبيب البيطرى

كتب – محمد منازع :

واصلت نيابة الحوادث بشمال القاهرة أمس التحقيق فى حادث العثور على جثة إلهام عبد الفتاح عروس الشرابية القتيلة أثر فشل عملية جراحية لها .

واصلت نيابة الحوادث بشمال القاهرة أمس التحقيق فى حادث العثور على جثة إلهام عبد الفتاح عروس الشرابية القتيلة أثر فشل عملية جراحية لها .

ونحن لانرى مبرراً ولافائدة ترتجى من نشر الصورة والاسم . كما أن مثل هذا النشر مخالف للذوق السليم وللاحترام الواجب للموتى ..

٢ – الصورة الجماعية التى يظهر فيها أحد المجرمين مع آخرين تصادف وجودهم فى المكان ولاعلاقة لهم بالواقعة ..

٣ – صور القتلى والجرحى ، اذا كانت منافية للذوق العام . مثال ذلك المنتحر الأمريكى وهو يضع المسدس فى فمه ، ثم يطلق النار فتتشوه خلقته .. مثل هذه الصور كفيلة باحداث هزات نفسية عنيفة لدى الكثيرين .. أيضا الجثث المحترقة أو الأطراف البشرية المبتورة .

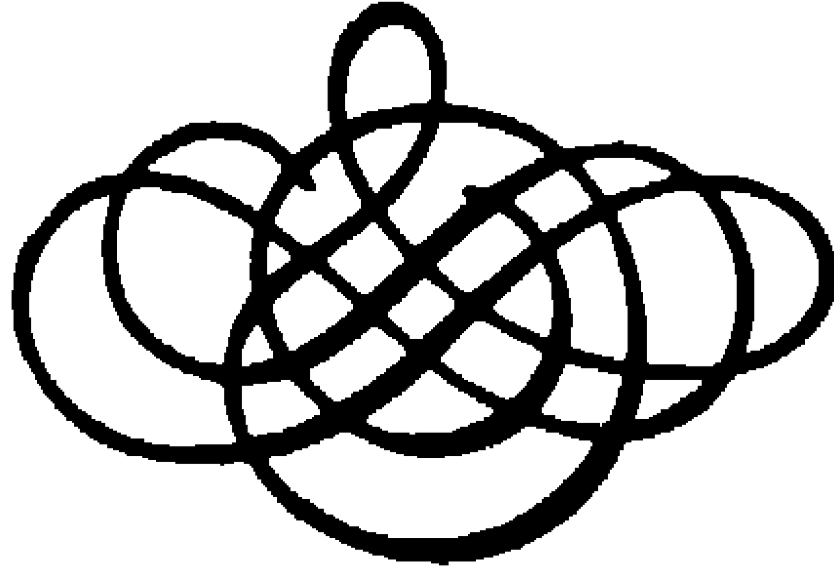
الاستثناء الوحيد من ذلك هو أن تكون الجريمة سياسة ، مثل جرائم اسرائيل ضد الفلسطينيين من قتل وتعذيب مثلما حدث فى صابرا وشاتيلا ، فيكون لنشر الصور ـــ رغم تأثيرها السلبى نفسياً ـــ فائدة سياسية ودعائية لإذكاء الشعور ضد العنصرية الصهيونية .

خاتمـــة

هذه فى تصورنا جملة من القواعد التى يجب أن تحكم نشر أخبار الجرائم فى مجتمع اسلامى ، والتى تعين المحرر المسلم على اتخاذ القرار .

هذا القرار الذى يستهدف دائماً أن يكون الخبر بناءً يسهم فى الحفاظ على بنية هذا المجتمع سليمة ويساعد فى تقدمه وازدهاره . ولكن بالرغم من أهمية القرار — وهو البوابة الرئيسية التى تسمح بصدور الخبر إلى الصحيفة — فإنه تظل هناك أبواب أخرى وحراس أبواب آخرين (Gate Keepers) لهم أهمية كبيرة .. من هذه الأبواب « الصياغة » وتبدأ بجامع الخبر (المخبر) الصغير وتنتهى بمجمع تحرير الاخبار (الديسك) ، وكذلك « الاخراج » الذى تُسأل عنه سكرتارية التحرير ..

ونرجىء الكلام عن هذه الأبواب إلى بحث آخر ، حين نتكلم عنها جملة بعد استيفاء بقية القضايا الخلافية ..



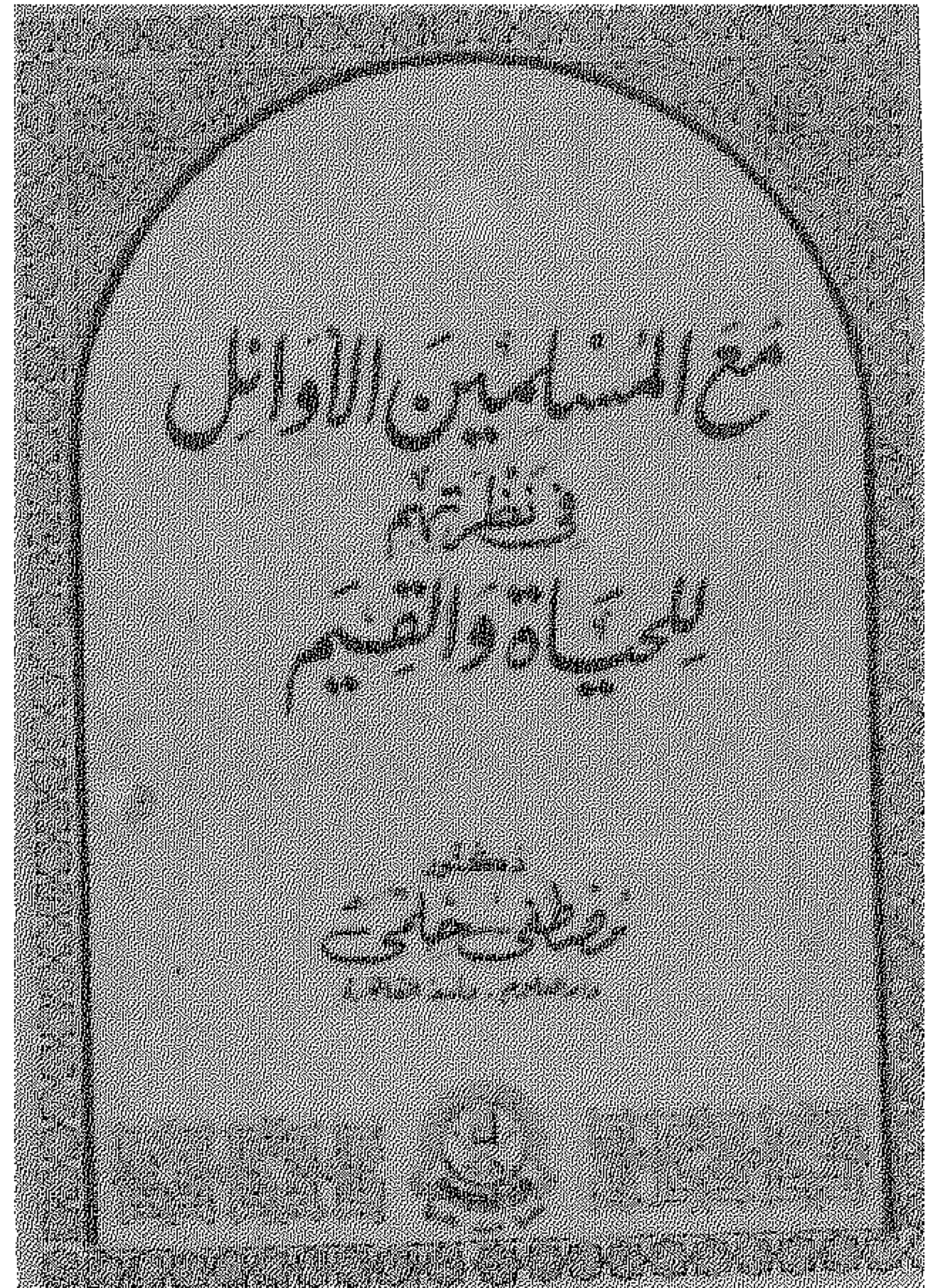
صـــدر حديثاً :



نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة
د. مصطفى حلمي

كتاب يوضح حقيقة تصور أهل السنة والشيعة لنظام الخلافة .

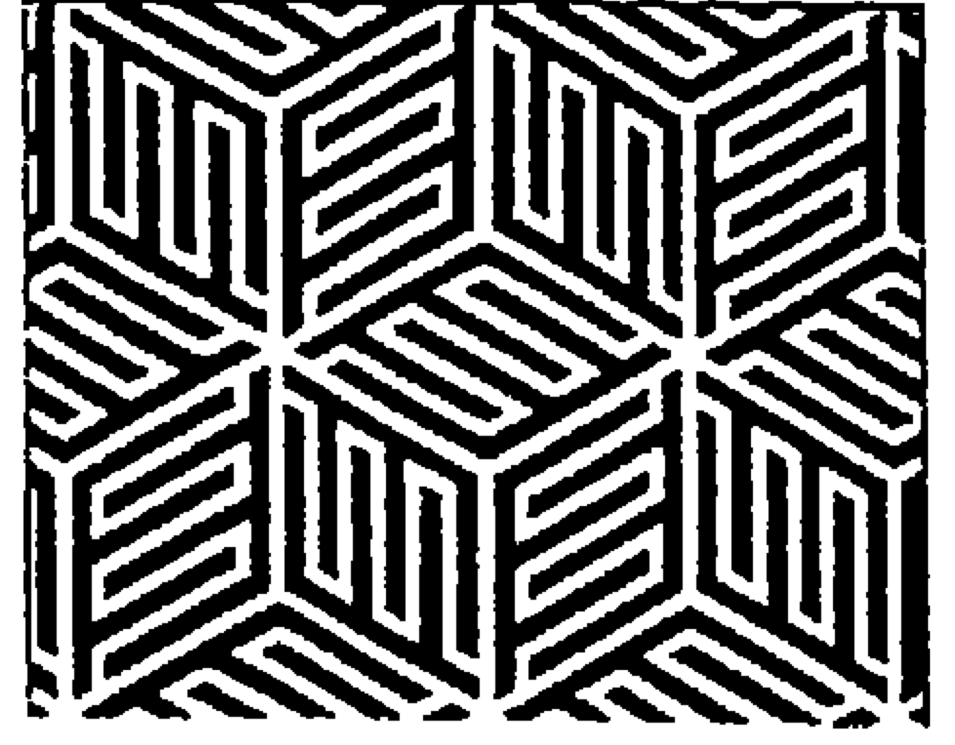
• • • • • • • •

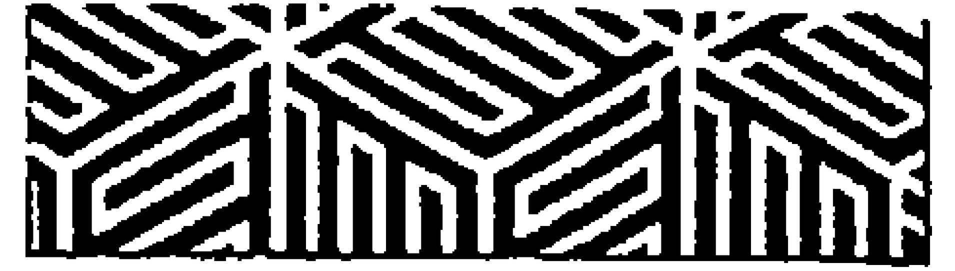


مع المسلمين الأوائل
فى نظرتهم للحياة والقيم
د. مصطفى حلمي

مضمون هذا الكتاب لون من ألوان الإسهام فى إحياء التراث من خلال عرض لتراجم بعض من المسلمين الأوائل وتحليل لنظرتهم للحياة والموت والقيم .

كما يحاول تذكير المسلمين بالعقائد والقيم ومبادىء الأخلاق التى عاش من أجلها أهل القرون المفضلة والذين اتبعوهم بإحسان .





أسس وأخلاقيات البحث العلمي عند البيروني

د . بركات محمد مراد سيد (*)

الهدف من البحث :

التنوير والتعريف بروائع البحث العلمي عند مفكر موسوعي كبير من مفكري الإسلام وهو البيروني ، في مبحث هام هو منهج البحث العلمي ، وإذا كان الغرب يفتخر بدعوى الوصول إلى اكتشاف منهج البحث العلمي فالعرب والمسلمون ليسوا بأقل منهم فخرا في وصول علماءهم إلى مبادىء واخلاقيات البحث العلمي منذ أكثر من ألف عام ، والذي يشكل الأسس الفلسفية التي يقوم عليها هذا المنهج ، ويصبح دونها منهج البحث العلمي خاليا من كل معنى ودلالة ، كالجسد بلا روح ، فلا قيام لمنهج البحث العلمي دون ثوابت ومبادىء من الأخلاقيات الرفيعة التى تحقق له الموضوعية وتثبت له الحياد التام فتجعل منه صورة صحيحة من صور الحق ، الذي يجب الاعتراف به فوق وجهات النظر .

ملخص البحث :

تناولنا بايجاز نشأة البيروني وتعريف باساتذة من أخذ عنهم من العلماء ، ثم عرضنا لتصنيفه للعلوم وتوضيحه لمبادىء مناهج البحث وكيفية اكتساب العلم ونشأته .

ثم القينا الضوء على اهتمام البيروني بالمصطلح العلمي واجادته لكثير من لغات العالم خاصة لهذه العلوم التي كان يكتب ويؤلف فيها ولتلك الشعوب التي كان يؤرخ لفكرها ومعتقداتها وبينّا أهمية اللغة

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية التربية ـ جامعة عين شمس ـ قسم العلوم الاجتماعيه .

العربية وكيف برز دورها عند هذا العالم الفذ على الرغم من أن لغته الوطنية لم تكن العربية ، بل الصغدية فنجده يسجل كل كتاباته بالعربية التي يعتبرها الصالحة لتدوين مختلف العلوم الطبيعية والانسانية على الرغم من إجادته التامة للفارسية واليونانية والسنسكريتيه والفارسية وقد ترجم لنا كثير من المؤلفات من هذه اللغات المختلفة إلى العربية .

ثم أثبتنا اكتشاف البيروني لأخلاقيات البحث العلمي ، واتصافه بمعظم هذه الاخلاقيات التي ينبغي أن يتحلى بها العلماء العالمين بمثل هذه المناهج ، وتلخصها صفة الموضوعية والتي يُزاد بها معرفة الأشياء كما هي في الواقع لا كما نشتهي ونتمنى أن تكون .

ومن ثم يقتضي البحث العلمي أن يتجرد العالم من أهوائه وميوله ورغباته حتى يصبح موضوع البحث واحدا في نظر جميع مشاهديه ، فلا يدخل الخبرة الذاتية في نطاق البحث العلمي ، وهو ماأتصف به البيروني جميعا فضلا عن صفات أخرى لاغنى للباحث عنها كالروح النقدية والصدق والصبر والمثابرة وتحمل المشاق في سبيل هذا البحث بالاضافة إلى إنكار الذات والنواهي والتفاني في سبيل كشف الحقائق العلمية .

مولد البيروني ونشأته

أصله : يرى البعض أصل البيروني عربيا في بغداد ، هذا ماذكرته دائرة المعارف الإسلامية[١] . ويرى آخرون أنه تركي[٢] . إلا أن أكثر الباحثين يذهبون إلى أنه من أصل فارسي[٣] .

وهذا الخلاف في أصل البيروني لايجدي فتيلا ، خاصة وأنه هو نفسه لايحبذ الانتماء القومي والتعصب المذهبي بقدر مايهتم بالانتماء العلمي ، ويظهر ذلك جليا من مؤلفاته التي أصطبغت جميعها بالمنهج العلمي البعيد عن كل ألوان الميول والاتجاهات العرفية والمذهبية .

فعلى الرغم من أنه فارسي الأصل ـــ نجد اندفاعه إلى اللغة العربية يجعلها أداة رئيسية في غالبية مؤلفاته ، ويرى أن لغته الأم ـــ كما سنرى ـــ عاجزة عن أن تحقق النهضة العلمية وشروطها . فالبيروني يفضل الانتماء الفكري والعلمي الذي قدمته الحضارة العربية الإسلامية على الانتماء العرقي أو السلالي .

أما الانتماء المذهبي فلم يظهر له أثر واضح في مؤلفاته ، وإن كان يظهر الولاء لأهل بيت الرسول ﷺ إلا أن هذا الولاء يختفي شيئا فشيئا حتى لا تستطيع أن تعرف له مذهبا دينيا في كتاباته المتأخرة ، لا بل لم يظهر في حياته وسلوكه أنه كان يفضل مذهبا على آخر ، حتى يروى أنه كان يتختم خاتما برمزين مختلفين من حجر واحد أحدهما يمثل أهل السنة والآخر يمثل أهل الشيعة[٤] .

مولده ونشأته :

ولد أبو الريحان البيروني في اليوم الثاني

من ذى الحجة عام ٣٦٢ هجرية ، الموافق الرابع من سبتمبر سنة ٩٧٣م ، في قرية من ضواحي مدينة «كاث» عاصمة دولة خوارزم[٥] . و«البيروني» هى كنية محمد بن أحمد أبو الريحان الخوارزمي ، وتنطق بكسر الباء الموحدة وسكون الياء آخر الحروف وضم الراء ، وبعدها الواو ، وفي آخرها النون[٦] .

وكلمة «بيرون» أصلها فارسي ومعناها بالعربية ظاهر أو خارج . وقد ولد البيروني بظاهر مدينة «خوارزم» باقليم خوارزم ، فياقوت[٧] يقول : بيرون بالفارسية معناها برا . وسألت بعض الفضلاء عن ذلك فزعم أن مقامه بخوارزم كان قليلا ، وأهل خوارزم يسمون الغريب بهذا الاسم ، كأنه لما طالت غربته عنهم صار غريبا ، وما أظنه يراد به إلا أنه من أهل الرستاق[٨] . وعن ياقوت تنقل أغلب المراجع هذه النسبة[٩] .

وليس صحيحا مايذهب إليه ابن أبى أصيبعة[١٠] (ت ٦٦٨هـ) في نسبته للبيروني إلى بلاد السند ، لأنه لم يميز بين «بيرون» تسمية خارج مدينة خوارزم ، و«النيرون» مدينة مشهورة على شط نهر مهران أو نهر السند المسماة الآن نيرون كوت أو حيدر آباد السند على مايذهب إليه كرلونيلنو[١١] .

ويذهب السمعاني في «الأنساب» إلى أنه من المحتمل أن تكون عائلة أبى الريحان من المشتغلين بالتجارة خارج المدينة حيث أن بعض التجار كانوا يعيشون خارج أسوار المدينة للتخلص من مكوس دخول البضائع إلى الداخل .

ولا نستطيع أن نعرف شيئا يذكر عن طفولة البيروني ، أو عن نسبه ، لأنه لم يترجم عن نشأته وأسرته في صغرة بالاضافة إلا أن أصحاب التراجم والمؤرخين لا يبدأون بترجمة لأحد إلا بعد وفاته . ومعرفتنا بالبيروني تبدأ منذ العقد الثاني من عمره ، وفي هذه الفترة يشير إلى التقائه بأحد الروميين حيث قال : «قد حظيت في غريزتي منذ حداثتى بفرط الحرص على اقتناء المعارف بحسب السن ، والحال ويكفي شاهدا على أن روميا حل أرضنا ، فكنت أجيء بالحبوب والثمار والنبات ، وغيرها وأسأله عن أسمائها بلغته وأحررها»[١٢] .

فهذا النص يجلي لنا بعض الغموض عن حياته ، ويبين لنا حرصه منذ حداثته على تسجيل مايناله من المعرفة العلمية ، كما يدل أيضا على اهتمامه باللغات ومعرفته لها .

وما يورده «ياقوت» من أبيات شعرية للبيروني ، ليدلل بها على أنه لم يعرف أصله ونسبه غير صحيح ــ وللأسف ــ قد تبعه كثير من الباحثين ، لأن هذه الأبيات ــ ولا مجال هنا لذكرها ــ تدل على استهزاء البيروني بالألقاب والأنساب ، وهو يشير فيها إلى عدم معرفة أى إنسان لنسبه حق المعرفة ، فمن يجهل على التحقيق أباه ، فهو بجده القريب أجهل ، فكيف بجده البعيد ــ ويبدو أن البيروني بهذه الأشعار

كان يقاوم دعوه رائجة هذه الأيام في الانتساب إلى الأشراف والنبلاء ــ لذلك على الانسان الافتخار بشيء آخر غير نسبه وحسبه ، ويؤكد هذا البيت الثالث ، الذي يصف فيه البيروني نفسه بأنه أبو لهب وأمه حمالة الحطب ، ومعلوم أن هذا غير حقيقي ، ومن هنا تظهر السخرية ، فالبيروني قد كتب هذه الأبيات ليرد على الشغوفين بالأنساب وقد كانت دعوتهم في هذه الأيام منتشرة وخاصة من كانوا ينسبون أنفسهم إلى بيت النبى ﷺ ويسمون بالأشراف . وتتضح لنا هذه القضية إذا علمنا أن البيروني لم يترجم لنفسه ولا لحياته ، على الرغم من أنه وضع ثبتا لمؤلفاته وأعماله العلمية ، دلالة على أهتمامه بالعلم وبالفكر واستغراقه في ثقافة العصر وعلومه ، خاصة وأن النمو الاقتصادي بخوارزم في مستهل القرن الحادي عشر قد مهد للعلم ، وكان من شأن التجارة مع الشعوب الشمالية ــ الخزر والتتار والروس القدامى وقبائل الأورال ، قد أستحث التقدم العلمي ، فأزدهرت المعرفة والدراسة في هذه التربة الخصبة ، بتقاليدها التي تشمل ثقافة ألف سنة مضت ، وتقرن «حكمة الهند المجاورة ببصيرة هيلاسي النائية»(١٣) .

ويبدو من كتابات البيروني وخاصة في مطلع الشباب أنه درس العلوم الطبيعية ورصد النجوم ، وسبر أغوار السموات والأرض ، وقرأ الألوف من الكتب ، ليتعمق التاريخ ومعانيه ، وصنع في شبابه كرة أرضية ، أول كرة من نوعها في وسط آسيا . وكان كذلك شاعرا موهوبا عاش السنوات الأخيرة المحمومة من عهد الدولة السامانية القوية ، وشهد نشأة وسقوط دولتين اقطاعيتين : الكراخانيين والغزنويين .

وطبعت المنازعات الاجتماعية ، والحروب الاقطاعية ، والغزوات البربرية ، بصماتها في مخطوطاته . ولعل الاضطرابات الاجتماعية العنيفة التي أجتاحت خوارزم أوحت له بموضوع أول أعماله الكبرى ، حيث رجع بفكره إلى الزمان الماضي لتفهم الكيفية التي كان المجتمع يتطور بها .

فقد أنجز البيروني كتابه «الآثار الباقية» في سن السابعة والعشرين ، قبيل مولد القرن الحادي عشر مباشرة . وشرح ذلك قائلا مامؤداه : «كان قصدي من هذا الكتاب أن أحدد بأقصى ما يمكن من دقة المدى الزماني لمختلف الحقب» ويشرح فيه مختلف التقاويم ويمزج فيه الأحداث الساسية بتاريخ الثقافة والعادات والأخلاقيات ويقول العالم «جافورروف» : «إنه لايجوز اعتبار كتاب « الآثار الباقية » عملا تاريخيا بحتا ، ولكنه دراسة تاريخية من ناحية واتنوجرافية من ناحية أخرى لم تزل محتفظة إلى يومنا هذا بأهميتها ومعناها»(١٤) .

ويبدو أن البيروني رحل عن موطنه وهو في العشرين من عمره ، حيث تفتحت عقليته على علوم كثيرة وتفتحت على مختلف فروع الثقافة ، وعندما سمت بمكانته

العلمية وارتفعت منزلته الأدبية ، بدأت تتنافس عليه العروش والقصور ، فتلقفه أولا بنو سامان أصحاب العلم والحكمة ، فذاع صيته بنزوله عندهم ، وقدرت مكانته العلمية والأدبية وتوثقت صلته بهم ، وأبتدأت معرفته للشيخ الرئيسي ابن سينا ، حيث أنتظما معا في المناظرة ومجالس العلم ، وتبادل الآراء في مختلف مشاكل الفكر والحكمة ، وقد علت مكانتهما عند الأمير نوح بن منصور الساماني الذي ازدانت مكتبته بنفائس وذخائر مؤلفاتهما .

وساعد عقل البيروني الموسوعي على بروز نجمه في هذه الأوساط الثقافية ، فقد كان في آن واحد وعلى مستوى التحصيل والتأليف والابتكار والابداع فيلسوفا ورياضيا وفلكيا وجغرافيا ومؤرخا ولغويا وشاعرا ورحالة ، وكتب كذلك في الطب والصيدلة والطبيعيات والتقاويم وعلم الأجناس وتاريخ الأديان والمعتقدات والمذاهب وفي علوم المنطق والتنجيم ، ومن هنا كان اسهامه في مضمار المعرفة الانسانية فريد في بابه، وعلى الرغم من القلاقل السياسية التي أعترضت نشاطه ، فإن انتاجه العلمي كان شيئا مذهلا .

كان يتمتع بروح علمية حقة ، تتميز بتفهم وتقدير لسائر الثقافات المبرزة في عصرة ولذلك يقول ياقوت : «وكان مع الفسحة في التعبير وجلالة الحال في عامة الأمور مكبا على تحصيل العلوم منصبا إلى تصنيف الكتب يفتح أبوابها ويحيط بشواكلها وأقرابها ، ولا يكاد يفارق يده القلم ، وعينه النظر ، وقلبه الفكر إلا في يومي النيروز ، والمهرجان من السنة لاعداد ماتمس إليه الحاجة في المعاش من بلغة الطعام وعلقه الرياش ، ثم هجيراه في سائر الأيام من السنة علم يسفر عنه وجهه قناع الأشكال ويحسر عن ذراعيه كام الأغلاق»[١٥] .

وفي عام ٣٨٨هـ . تألق نجم الأمير الأديب الحكيم قابوس بن وشمكير الملقب بشمس المعالي ، حيث أخذ ينافس آل سامان ، على جذب هذين النجمين من العلماء اللذين كانا يضيئان قصرهم — آل سلمان — ببخاري بما يشعان فيه من نور الحكمة والعلم والمعرفة .

وأخذ هذا الأمير يراود أبا الريحان على الانتقال إليه ، لكنه أبى وفاء لآل سامان ، الذين كان ملكهم حينئذ يضطرب تحت الفتن والقلاقل الداخلية والحروب الخارجية مع ملوك كاشر في الشرق وملوك غزنة في الغرب . وعندما سقط ملك السامانيين خرج البيروني مستصحبا معه الشيخ الرئيسي حيث طابت نفسهما للاقامة في بلاط أمير جرجان شمس المعالي قابوس بن وشمكير ، الذي أبتهج بنزولهما عنده ، حيث كان بلاطه يحفل بجهابذة العلم وأساطين الحكمة وعمالقة الأدب .[١٦] .

أساتذة البيروني

ولع البيروني منذ صغره بالاطلاع على شتى العلوم والفنون ، وكان شديد الفهم

للقراءة والبحث ، يدل على ذلك كثرة الكتب والمؤلفات التي تصادفنا عند مطالعة كتبه ، فهو دائما يذكر مراجعه والمؤلفات التي طالعها ووقف عليها في أى مسألة علمية يتعرض لها ، كما يذكر العلماء والمفكرين أصحاب هذه الفكرة أو تلك ، فهو دائما يؤصل الأفكار ويرجعها إلى أصحابها القدامى من هنود أو فرس أو يونان .

ويبدو أنه لنبوغه المبكر قد التقى بكثير من العلماء والمفكرين في عصرة ، وتتلمذ عليهم ، لشغفه بالبحث وحبه في الاطلاع والمعرفة . ولا نعرف عن أساتذته في مرحلة الشبيبة سوى ذلك العالم اليوناني الذي حدثنا عنه البيروني في كتابه الصيدنة بأنه كان يجمع له النباتات وبذورها ، ليعلمه أسمائها باليونانية ، ويبدو أن ذلك غرس في نفسه حب الاستطلاع والتقصى في البحث ، والاهتمام بتلك العلوم الطبيعية ، بل دفعه إلى الانتقال من العلوم الطبيعية القريبة المنال كدراسة النباتات والأعشاب إلى الاهتمام بالأفلاك والكواكب ورصدها ومعرفة أسرارها ، وكان ذلك على يد أستاذ الفلك الجليل «أبى نصر منصور بن على بن عراق» وكان ابن أخى خوارزمشاه ، وكان يلي بطليموس في علم الرياضة وأنواعه كما يقول «النظامي العروضي في « جهار مقالة »»(١٧) .

فآل عراق قد غذوني بدرهم
ومنصور منهم قد تولى غراسيا

وقد صنف أبو نصر مجموعة كبيرة من الرسائل بالتماس من البيروني واستدعائه ، كما يظهر من طرق الخطابات التي خاطب بها البيروني في أثناء هذه الرسائل . وكانت لأبى نصر(١٨) عناية وعطف زائد على تلميذه البيروني ، وكلما كانت تظهر اشكالات رياضية للبيروني سرعان ما كان يعرضها عليه ، وهو يهديه إلى حلها بغاية الشفقة والحنان ، يتضح هذا من عبارته في «رسالة جدول التقويم»(١٩) حيث يقول للبيروني :

«وهذا كاف فيما سألت عنه لمن كمل للنظر في مثله فإنه لابد أن يحيل فيه وفي غيره بما يشاكله على مقدمات له تتضمنها كتب مشهورة لمن يتقدمنا ولنا أيضا — وأنت بحمد الله مستغن عن جميع ذلك بما حصل لك من هذا العلم الشريف» . وكذلك عبارته في رسالة «في جواب مسائل الهندسة» (ص ٢) :

«وصلت المسائل التي قرنتها بكتابك وذكرت أن ثلثا منها قد تضمنها كتاب «أبى سهل الكوهي» في البركار التام ... وسئلتني عملها بالأصول الهندسية والطرق الصناعية... أجبتك إلى ملتمسك .

وفي (ص ٢١) : «فهذه أجوبة المسائل التي سألت الابانة عنها على قرب غورها وسهولة مأخذها» .

ويبدو من هذه الردود أن تلمذة البيروني لأستاذه لم تنقطع حتى بعد رحيله عنه ، بل ظلت قائمة ومتصلة في صورة مراسلات علمية بينهما ، عندما يرسل إليه

البيروني مسائل رياضية واشكالات يصعب عليه حلها ، فيجيبه أستاذه بكتابة رسائل يحل فيها هذه الاشكالات ويوضح تلك المسائل الرياضية بما يجلوها من مقدمات ونظريات .

ويؤكد البيروني على هذه الرسائل في كتابه «الآثار الباقية» وفي فهرست مصنفاته حيث يقول (ص ٤٧) : «ومما عمله غيري باسمي فهو بمنزلة الربائب في الجحور والقلائد في النحور لا أميز بينها وبين الأبناء ، فما تولاه باسمي أبو نصر منصور بن علي بن عراق مولى أمير المؤمنين»[٢٠] .

ويعتبر أبو نصر هذا من تلاميذ أبو الوفاء البوزجاني المنجم والرياضي والفلكي المشهور ، وكان أبو نصر من العلماء الثلاثة الكبار الذين أشتهروا في علم الفلك والتنجيم في القرون الوسطى — أولهم أبو الوفا البوزجاني الذي أضاف أشياء كثيرة في حساب المثلثات . وثانيهم أبو محمود حامد الخجندي الذي نسبت إليه النظرية الشائعة . وثالثهم أبو نصر الذي أصلح شكل أكرمانا لاوسي[٢١] .

ومن هنا ندرك المستوى العلمي الذي وصل إليه البيروني في الرياضيات والفلك بتتلمذه على هذا الاستاذ الجليل الذي غرس فيه حبهما ، وجعله كثير الشغف والاهتمام بالأرصاد والقياسات الفلكية منذ حداثته .

وقد ألتقى البيروني حين غادر وطنه في سن الخامسة والعشرين عقب إحدى الانقلابات ، بأستاذه الكبير أبو سهل المسيحي ، وهو الطبيب الفلكي المسيحي الذي يعتبره الكثيرون[٢٢] ، أستاذ ابن سينا في صناعة الطب . وقد تتلمذ بدوره على كتب جالينوس وأفكار اليونان العلمية . وقد صنف ابن سينا كتبا للمسيحي وجعلها بأسمه على حد تعبير ابن أبي أصيبعة اعترافا بفضله . ويبدو أن البيروني قد تأثر إلى حد كبير بهذا العالم الجليل ، وخاصة في تلك النواحي الحسية من المنهج العلمي الذي برع فيه البيروني وخاصة جانب الاختبار والتجريب ، الذي كان يمارس على نطاق واسع في النواحي الطبية ، والتي لايكفي فيها قراءة الكتب وحدها ، بل لابد من الممارسة والتجريب .

ومن أساتذته أيضا عبد الصمد الأول بن عبد الصمد الحكيم «الذى لقى مصرعه على يد السلطان محمود الغزنوى حين دخل خوارزم ، إذ اتهمه بالقرمطة والكفر»[٢٣] ، وقد تأثر البيروني بهذا العالم وأخذ عنه أعمال الرأى والبعد عن التعصب وطلاقة الفكر ليمزج بينهما وبين ماأخذه عن أبي نصر ، فتكون بفطنة العقل ووثبة الذهن وسلامة المنهج .

هؤلاء الثلاثة العلماء الكبار في الرياضيات والطبيعيات والفلك هم أساتذة البيروني المباشرين الذين التقى بهم في شبابه وأخذ عنهم وتأثر بهم وبمنهجهم في التفكير والبحث والاستدلال ، وراسلهم في كثير من مسائل العلم ومشاكله ، ولكن البيروني

تتلمذ أيضا بطريق غير مباشر على كثير من المفكرين والعلماء المسلمين وغير المسلمين ، فمن هؤلاء يمكن أن نعد أبا إسحاق الكندي الفيلسوف ، الذي ذكره البيروني كثيرا في رسائله ، وقد كان الكندي فضلا عن أنه فيلسوف ، صاحب منهج رياضي استدلالي محكم يتخلل كل أعماله الرياضية والفلكية ، ويسري على كل جوانب فلسفته النظرية والعملية ، وقد تأثر البيروني بهذا المنهج إلى حد كبير .

كما تتلمذ البيروني على كل من علماء عصره الموسوعيين كالمسعودي والطبري والجاحظ والرازي والايران شهري ، كل في ميدان تخصصه وأمتيازه ، ولئن نقد الجاحظ في بعض كتاباته واستجهله في بعضها الآخر (٢٤) ، إلا أنه قد تأثر به إلى حد بعيد وخاصة في تلك الجوانب التجريبية التي تخللت أعمال الجاحظ وكتاباته ، وكذلك في طريقته في الكتابة بشكل موسوعي . أما الرازي فقد كان تأثيره في البيروني بالغا ، ويتضح هذا من تردد اسمه كثيرا في كتابات البيروني واشادته به ، وقد بلغ من حبه له أن صنف رسالة في كتب ومؤلفات الرازي مازالت موجودة بين أيدينا .

أما تلمذته على مفكري اليونان والهنود فنجدها واضحة في كل رسالة أو مؤلف للبيروني حيث يردد أسماء عشرات من العلماء والمفكرين والفلاسفة الهنود واليونان ، ويرجع كثيرا من المسائل العلمية اليهم ، ويؤرخ لها بأسلوب موضوعي فذ يسترعى الانتباه (٢٥) ومن أهم هؤلاء المفكرين سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وجالينوس وفيثاغورس وأرشميدس وميناﻻوس وآخرين لايحدهم الحصر .

ومما لاشك فيه أن البيروني قد قابل وتأثر بكثير من المفكرين والعلماء كاليهود والنصارى والهنود والزرادشتين وآخرين من أديان ومذاهب شتى (٢٦) .

ولكن أخذه عن هؤلاء العلماء والمفكرين لم يكن أخذ المسلمات، بل كان يقدم أفكارهم أحيانا كما هي ليعبر عن هذه الأفكار بموضوعية وحياد علمي تام وأحيانا أخرى ينقدها ويبين موقفه العلمي منها ، وقدأمكنه بذلك أن ينمي له منهجا من التفكير المستقيل المتميز ، وهو ما يطالعه كل من يقرأ كتبه ويدرس مؤلفاته .

تقسيم البيروني للعلوم ومبادىء مناهج البحث

ونبدأ بدراسة المبادىء والأسس التي يقوم عليها العلم ومناهج بحثه عند البيروني . فإن للعلم أسس ومبادىء تكمن في شعور العالم وتتجلى من خلال معالجته ومواقفه في دراساته ، وهى تقطع بمدى أصالته أو زيفه وتحدد المدى والمجال الذى يمكن أن يكون قد قطعه لتحقيق صفة «العلمية» في هذه الأبحاث وتلك الدراسات . وقد وجدنا بالدراسة أن دفاع البيروني عن العلوم عامة والعلوم التجريبية المتصلة بالفلك والطبيعيات خاصة ، مع توجيه الأنتباه إلى المصطلح العلمي

وتحديده ، بإجادة اللغات المختلفة واجادة الترجمة ، كل ذلك يؤهله لأن يكون رائدا من رواد البحث العلمي وصاحب منهج علمي دقيق يضعه في مصاف أصحاب المناهج المحدثين إن لم يتفوق عليهم .

وتتأكد لنا كل الصفات السابقة بعد أن نلم بما تحلى به البيروني من مميزات وسجايا على رأسها الموضوعية والنزاهة والحياد ، حين يتناول آراء الغير ، والاخلاص والصدق والتفاني في طلب العلم والعكوف عليه مع الصبر والمثابرة وإنكار الذات حين يتصدى لتحقيق بحث أو تأليف رسالة تغطى جوانب من العلم مجهولة أو تجيب على تساؤلات تلاميذ ازدادت رغبتهم في المعرفة ، بالإضافة إلى الروح النقدية والاستقلال الفكري عند محاورة العلماء المعاصرين له مشافهة أو السابقين عليه كتابة . وكل هذا لابد أن يتصف به صاحب منهج البحث العلمي ، ويتميز به الرائد في مختلف العلوم ، وهو ماسنحاول البرهنة عليه في سياق هذا الفصل .

وعلينا أن نوضح بادىء ذى بدء أن التفرقة بين المعنى الذى يحمله لفظا «علم» و«فلسفة» حديثة العهد ، إذ لم تكن هناك فوارق بين العلوم التي تقوم على المشاهدة والتجربة ، والعلوم التي تستند إلى النظر العقلي والتفكير المجرد ، ويكاد الباحث لا يخطىء إذا قرر أن دلالة اللفظين قد توحدت حتى القرن السابع عشر ، حين وضع فرنسيس بيكون (١٦٢٦م) أساس المنهج التجريبي الحديث ، فمهدا بهذا لاستقلال العلم عن الفلسفة[٢٧] .

لقد كنت تطلق كلمة «علم» قبلا على المعارف العامة ، ولكن الاستعمال الحديث للكلمة ، قد حدد مدلولها وجعلها تختص بلون معين من المعارف هو الذى يتضمن التجربة والمشاهدة والإختبار ، وهى مايسمى الآن بالعلوم الطبيعية من كيميائية ، وجيولوجية ، ورياضية ، وفلكية ، وتطبيقاتها في الهندسة والطب والصيدلة وما إليها .

والعقل البشري استطاع بما أكتسب من خبرة ، ودراية ومرانة أن يصنف هذه المعارف ، وأن يحكم ماينها من وشائج ، وأن يوضح ما يربطها من صلات ، وأن يستنبط القوانين من المشاهدات والملاحظات التي تسجل بدقة وعناية ، ثم يستقرأ منها النظريات والفروض والقوانين . وقد سميت هذه السلسلة المنطقية التي تصوز التفكير العلمي ، وجعله ينهج المنهج السوى ، سميت بالطريقة العلمية[٢٨] .

ولا تكاد تجد في تاريخ الفلسفة أو العلم مفكرا لم يتناول علوم عصره بالتصنيف . ولكن اختلف المفكرون في تصنيفهم للعلوم ، فذلك راجع — فضلا عن إختلافهم في وجهة النظر — إلى إختلاف العلوم نفسها عصرا بعد عصر ، فلا وجه للغرابة اذن — أن نجد تصنيف البيروني لعلوم عصره مشتملا على جوانب لانُقرها نحن اليوم بين العلوم المُعترف بها في

عصرنا ، ولا مفاجأة لنا حين يُحدثنا عن مسار شُعاع الضوء — مثلا — بوصفه منتميا إلى الرياضيات .

وذا أهمية أن نعرف أن مصطلح «تصنيف *Classification*» يُراد به معنيان . أولهما : أنه «العملية الذهنية التي يتم من خلالها إدراك التشابه أو الوحدة»(٢٩) . وهذا هو المعنى «المنطقي *logical*» . وثانيهما أنه «عملية ترتيب الأشياء الفعلية الواقعية بحيث تمثل الترتيب المجرد»(٣٠) . وهذا هو المعنى «العملي *practical*» .

نفهم من ذلك أن نظام التصنيف الفلسفي عبارة عن تصور للمعرفة البشرية يوضع لشرح وتوضيح علاقات أجزاء المعرفة بعضها بالبعض الآخر . وهذا الفهم يصدق على المعنى الأول وهو المعنى المنطقي . أما المعنى الثاني فالمراد به بالنسبة لموضوع بحثنا هو ترتيب العلوم من حيث الخصوص والعموم . وليس من شك أن تصنيف العلوم يتصل إتصالا وثيقا بالمنهج العلمي(٣١) .

ومبدئيا فقد كانت العلوم عند المسلمين في القرن الحادي عشر قسمين : علوم أصيلة وعلوم دخيلة . فالعلوم العربية الأصيلة هى العلوم التي كانت معروفة عند العرب قبل الإسلام كعلوم اللغة والتاريخ والفراسة وماشاكلها . أما العلوم الدخيلة فهى العلوم الواردة مع الفتوحات الإسلامية وهي معظم العلوم العقلية ، وتنقسم أربعة أقسام هى : المنطق والعلوم الطبيعية والعلم الالهى وعلوم التعاليم (الرياضيات) . وهذا مانتبينه في تصنيف الخوارزمي(٣٢) المبكر للعلوم إلى : علوم عربية أو علوم الشريعة ومايتصل بها من العلوم العربية ، وعلوم الأوائل من العجم . من الأولى علوم اللسان ، والفقه ، والكلام والتاريخ ، وعلوم الأدب . ومن الثانية العلوم الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية .

وقد تقدم علم التصنيف بعد ذلك على يد الفارابي في كتابيه «التنبيه على سبيل السعادة» و«تحصيل العلوم» حيث قسم العلوم قسمين : علوم نظرية ، أو الفلسفة النظرية وتحتوي علوم التعاليم والعلم الطبيعي ، وعلم مابعد الطبيعة . وعلوم عملية أو الفلسفة العملية :وقد ذكر منها العلم المدنى (أى علم الاخلاق وعلم السياسة المدنية) ثم علم الفقه وعلم الكلام . ويظهر أن الفارابي قد قدم العلوم النظرية على العلوم العملية لتوقف هذه على تلك . فالأولى دعامة للثانية . وهذا مانتبينه بوضوح في كتابه «إحصاء العلوم»(٣٣) .

والعلوم التي صنفها المعلم الثاني هى :

١ — علم اللسان .

٢ — علم المنطق .

٣ — علم التعاليم : وينقسم إلى سبعة أجزاء كبرى هى :

أ — علم العدد .

ب — علم الهندسة .

جـ — علم المناظر .

د — علم النجوم .

هـ ــ علم الموسيقى .
و ــ علم الأثقال .
ز ــ علم الحيل .
٤ ــ العلم الطبيعي .
٥ ــ العلم الإلهي .
٦ ــ العلم المدني .
٧ ــ علم الفقه .
٨ ــ علم الكلام .

وهذا التقسيم السابق يشبه إلى حد كبير تقسيم أرسطو للعلوم . وإذا أردنا أن نتبين تصنيف البيروني للعلوم لوجدناه يتبع تقسيم أرسطو لها حيث يميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من التفكير :

النظري *Thoretical*
والعملي *Practical*
والمنتج *Productive*

هذه الأنواع الثلاثة من التفكير تقابل الفلسفة النظرية والعملية والصناعات الإنتاجية وسنلاحظ أن البيروني يُطلق على بعض العلوم اسم الصنائع ومشتقاتها وخاصة تلك المرتبطة بتطبيقات عملية ، والمتصلة بأدوات تنكولوجية . والملاحظ في التقسيم الأرسطي اعتباره المنطق آلة أو أداة أو مدخلا لكل العلوم ، *Organon* وليس شعبة من الفلسفة . فالفلسفة النظرية عنده تشمل العلم الالهي والرياضي والطبيعي . والفلسفة العملية تشمل الأخلاق والاقتصاد وكذلك السياسة . والصناعات الانتاجية في نظره هي الشعر والخطابة . هذا التقسيم الأرسطي للعلوم نجده سائداً عند البيروني وخاصة في كتابه «فهرست كتب الرازي» ، كما نجده سائدا عند أكثر فلاسفة العرب ومفكريهم كما لاحــــــظ ذلك بحق المستشرق كارلونابنو(٣٤) .

إلا أننا نتبين من خلال الدراسات أنه على الرغم من عدم نقد البيروني للمنطق الأرسطي الصوري الذي جعله أرسطو أداة للعلوم أو مدخلا لها ، كما سيفعل ابن تيمية من بعد في كتابه «الرد على المنطقيين» ، ورغم أن البيروني لم يضع تصنيفا في المنطق قائما برأسه ، إلا أننا يمكننا أن نتبين منطق له هو أقرب إلى فلسفة العلوم أو مناهج البحث ، يتعارض تماما في أسسه ونتائجه مع المنطق الأرسطي الشكلي العقيم ، وخاصة فيما يتصل بالعلوم الطبيعية وما أتبعه فيها من أساليب علمية هي أقرب إلى منهج البحث التجريبي المعاصر منها إلى المنطق اليوناني المجدب .

وإذا أردنا أن نعرف مدى الإختلاف بين هذا التصنيف للعلوم عند البيروني ومانعرفه الآن من تصانيف فلا أدل من أن نعرف أن علم الهيئة أو الفلك عند المسلمين اشتمل على علم الهيئة الكروي والعملي وقسم صغير من النظري يخص الكسوفات وإستتار الكواكب السيارة ، مع علم التواريخ الرياضي وعلم أطوال البلدان وعروضها الخاص بالجغرافيا حاليا . «وخرج من علم الهيئة عند المسلمين علم الميكانيكا الفلكية وعلم طبيعة الأجرام السماوية وأكثر علم الهيئة النظري .. فواضح ذلك كله أيضا من مضمون

الكتب القديمة الكاملة في هذا الفن مثل القانون المسعودي للعالم العلامة أبي الريحان البيروني»[٣٥] .

وقد تبين لنا من دراسة مؤلفات البيروني دفاعه الشديد عن العلم واهتمامه الزائد به ، مع استقصائه لنشأة مختلف العلوم ، وتحليله للروابط الوثيقة القائمة بين هذه العلوم وحضارة الانسان ومدنيته . ولئن إهتم بالعلوم عامة ، إلا أنه وجّه الإنتباه إلى العلوم التجريبية والرياضية خاصة ، ومن هنا كان دفاعه عن أهمية علوم الفلك والرياضيات والفيزياء ، تلك العلوم التي لايمكن اكتشاف قوانينها إلا بدراسة ظاهراتها وممارسة تحقيقها إستناداً على الملاحظة والمشاهدة حينا وارتكازاً على البرهان الهندسي والرياضي أحيانا ، فالعلم كما يقول «جفنز» هو «الكشف عن أوجه الشبه بين المختلفات»[٣٦] . فمعرفتنا لجزئية واحدة لاتكون علما ، لأن الجزئية الواحدة وهى معزولة عما عداها لاتؤدي إلى إدراك لقوانين الطبيعة ، وما العلم إلا أن نُدرك القانون أو القوانين التي تقع الجزئية وفقا لها .

ولذلك سنرى البيروني ــ ويظهر هذا بشكل واضح عنده في منهج البحث في الطبيعيات ــ يختلف عن كثير من علماء عصره ، الذين كانوا يرون في كثير من ظواهر الطبيعة معجزات أو خوارق عادات ، كان هو يدرس هذه الظواهر ويحاول تعليلها وإرجاعها إلى قوانين سارية في الكون لاتتخلف ، محاولا الربط بين مختلف الظاهرات وهو مايتضح ــ مثلا ــ في تعليله لظهور الشمس في القطب الشمالي ستة أشهر ، تلك الحكاية التي رواها أحد الرحالة للسلطان ، وكاد يقتله ، لولا تفسير البيروني العلمي له .

ويهتم البيروني بنشأة العلم ويناقش النظريات والآراء التي تتعرض لأول تكونه وحدوثه ويجمعها في اثنتين : حيث يرى بعضهم أن العلم مُحدث ، ويرى آخرون أنه قديم بقدم الانسان . يقول الأولون أن الناس تلقوا مناهج العلم «بالتلقين» ويذهبون في ذلك إلى حد القول بأن كل منهج من مناهج العلم أوحى إلى نبى من الأنبياء . ويذهب الآخرون إلى أن العقل يستنبطه بالقياس ، فالعلم والمعرفة في غريزة الانسان وفطرته ، وهى فيه بالقوة ، وفي سائر الحيوان بالتفاريق من جهة الإلهام بالفعل[٣٧] .

وعلى الرغم من أن البيروني يؤمن بالمعنى الصحيح والظاهري للآيات القرآنية التي تنص على تعليم الله تعالى لآدم الأسماء كلها ، وتعليم الله تعالى لأنبيائه ، وهذا مانستشفه من كل كتاباته العلمية التي يستشهد فيها دائما بالآيات القرآنية الكريمة ، ويربط بين حقائق الآيات وحقائق الكون ، إلا أنه يميل إلى الرأى الثاني ويأخذ به وهو القائل بقدم العلم ، وأن الله تعالى قد أودع فطرة الانسان القدرة على التعلم والأستنباط بعقله الثاقب وفكره الواعي وإدراكه السليم ، لكل العلوم التي تفسر ظواهر الكون

ونواميسه . وهو يرى أن الفكر الانساني في فطرته الخالصة هو الذى يُعين على الفهم والتفسير ، ومتى اهتدى الانسان بفكره إلى ناموس أو مبدأ عام وجب عليه أن ينتقل من العام إلى الخاص ، على أن التجربة الموضوعية الخالصة مع التفكير يعينان الانسان في الوقت نفسه على مقارنة الأشياء بعضها ببعض واكتساب العلم التفصيلي الجزئي .

وهو مايتضح من قول البيروني ، الذى اكتشف خاصة العلم التجريبي الأساسية وهى صفة «التراكمية» حيث المعرفة العلمية أشبه بالبناء الذى يشيد طابقا فوق طابق . يقول البيروني : «ثم القياس بعد المبدأ متسلسل والتجارب والإعتبار له موصل ومفصّل . وللزمان طول تذرعه أعمار الأشخاص المتوالية فتنتقل آثار السلف إلى مامن بعدهم حتى يجتمع عند الخلف فتنمو وتستثمر .. من الأنفس الذاهبة إلى الآتية على مثال نسخها في الصحف الجديدة من البالية . وفي المكان عرض ، فحصل في العدة منها في وقت واحد معارف كثيرة تنتقل من بعضها إلى بعض باللسان والبنان . فتجمع من طول الزمان وعرض المكان قواعد العلوم والأعمال للانسان»(٣٨) .

ويرى البيروني أن العلم ، يجب أن يطلب لذاته ، ومع ذلك لا يخلو علم أبدا عن منفعه ، سواء في الدنيا أو في الآخرة . فهناك علوم تُراد للنجاة في الآخرة ، مثل العبادة التي لاتتم مع الجهل يقول :

«فمعلوم أنه لن ينتفع بالعبادة الساذجة دون تقديم المعرفة بها ، وتميزها حقها من باطلها»(٣٩) .

وبالعلم يمكن معرفة العقيدة الصحيحة ، ومعرفة الله تعالى وصفاته الواجبة له ، ومعرفة النبوة ولمن تستحق . ويهتم البيروني كذلك بالعلم لذاته بغض النظر عن المنفعة التي تُجلب من ورائه ، ومن حيث أنه خاصية الإنسان فأرقى مايصل إليه الانسان أن يوسع من نطاق فهمه وادراكه للكون المحيط به ولنفسه وخباياها ، ولذلك يسخر من أحد للأدباء ، كان على مايبدو تغلب عليه النظرة النفعية البراجماتية . يقول البيروني : «وقد جمعني وأحد أدباء اللغة مجلس جرى فيه ذكر كتاب «المسالك والممالك»»(٤٠) ، فأفرط الأديب المذكور من الوضع عليه ، حتى كاد يُخرجه من جملة المعارف . وأعتمد في كلامه على حديث المنفعة ، وأن لا طائل للإحاطة بكمية المسافات بين الممالك . فتعجبت منه ولا عجب . ثم يضرب البيروني مثلا بآخر فيقول : «فلا فرق بينه وبين من يقابله من أهل زماننا الذين آثروا الفارسية على العربية ، فيقول له : مامنفعة ارتفاع الفاعل وانتصاب المفعول به ، وسائر ماعندك من علل وغرائب اللغة ، فلست مُحتاجا إلى العربية أصلا»(٤١) .

ثم يُرينا البيروني كيف أخطأ كل منهما ، حيث يحتاج الإنسان إلى معرفة الأقاليم والمسافات التي بينها من أجل

السفر ، وخاصة حين يكون السفر واجباً كالحج والهجرة فيقول : «فهل كانوا يسافرون بالجُزاف ويشربون السم بالتجربة ، أم يلزمون سُموت المقاصد ويطمأون آثار المسالك... ويصأكون أقدام الأدلاء الذين منّ الله تعالى عليهم بالنجوم ليهتدوا بها في ظلمات البر والبحر»(٤٢) .

وكل علم في نظر البيروني وإن طُلب لذاته ، لأنه يحقق حاجة الانسان الأساسية إليه من حيث أن وظيفة الانسان العُليا هى الإدراك والمعرفة ، إلا أنه يحقق كثير من الحاجات الأخرى ، شعر بذلك الانسان أو لم يشعر لأن نشأة العلم في أساسه ارتبطت بحاجات الانسان الأساسية يقول : فهذه حال العلوم ، قد أنتجتها حوائج الإنسان الضرورية في معاشه وتسلسلت بحسبها ، وحصول الحاجات بها هو منافعها ، لا اللجين والنُضار يؤخذان بها . وهذه البلاغة في لغة العرب آن سُئل عن منفعتها ، فهي الفضيلة في ذاتها ، التي لها قال النبى ﷺ : «إن من البيان لسحرا»(٤٣) وبمكانها تحقق اعجاز القرآن»(٤٤) .

فالعلوم في نظر البيروني في أساس نشأتها إرتبطت بحاجات أولية ضرورية للانسان ، وكانت في أول أمرها صنائع يصطنعها من أجل إستمرار بقائه ، ثم أخذت ترتقي حتى أصبح الانسان يطلبها لذاتها حيث أصبحت أيضا تُشبع حاجات نفسية وروحية أكثر من إشباعها حاجات مادية مباشرة .

وأساس كل ذلك في نظر البيروني مبدأ «التعاون» الذى دُفع إليه الانسان من أجل البقاء ، وبعد أن قسم الانسان الأعمال بينه وبين الآخر ، من حيث لايستطيع أن يقوم بكل الأعمال التي يحتاج إلى ثمارها وحده ، أنشأ النقود والأثمان التي منها الفلزات الذائبة والجواهر النفيسة ، من أجل تقدير جهده وجهد الآخرين في صورة عينية ، فوضعها على القسمة العادلة ، ثم احتاج في نقلها ، وقسمتها على أصحابه إذا شاركوه في النقل إما بالأعواض وإما بالميراث إلى حساب ومساحة ، هما أصول العلوم المسماة رياضيات وتعاليم وتحقيقها علم الهندسة .. ثم لما كان الانسان مستنشقا للهواء القابل لصنوف الآفات ومغتذيا بالماء والنبات .. ومستهدفا لأنواع الحوادث السماوية والأرضية الآتية إليه من خارج والهائجة عليه من داخل .. حدته التجارب والقياسات إلى تأثيل علميّ الطب والبيطرة ، وحتى حصّل بنموه على الأيام العلم الطبيعي الذي انتفع به الانسان(٤٥) .

ويعلل إختلاف مراتب ومستويات العلوم بإختلاف إجتهاد كل أمة عن الأمم الأخرى ، وتقاعس بعضها عن بعض بل إن الأمة الواحدة لتختلف في مستويات العلوم التي يأخذ بها كل متعلم فيها فحسب الإدراك العام أو الخاص الذي وصل إليه : «إنما اختلف إعتقاد الخاص والعام في كل أمة بسبب أن طباع الخاصة ينازع المعقول ويقصد التحقيق في الأصول . وطباع العامة يقف عند المحسوس ويقتنع بالفروع

ولا يروم التدقيق وخاصة فيما أفتنت فيه الآراء ولم يتفق عليه الأهواء»[٤٦].

وعلى هذا المنوال يستمر البيروني في شرح نظريته في نشأة العلوم وبدايات مناهج البحث والتفكير الانساني وارتباط كل ذلك بحاجات أساسية لدى الانسان ترق كلما رقى في سُلم التحضر والمدنية، ولكنها تتشابه عند مُختلف الأمم والشعوب، ويتابع حديثه عن نشأة بقية العلوم[٤٧] كالشعر والموسيقى وصناعة أحكام النجوم التي تطورت إلى علم الهيئة أو الفلك، والمنطق والنحو وبقية العلوم الأخرى التي يضع فيها البيروني نظرية تصلح لأن تكون وجهة نظر متكاملة في فلسفة العلوم والحضارة، لايتسع لنا المقام هنا للخوض فيها وتجميع كل وجهات النظر المؤيدة أو المعارضة، فما يهمنا هنا هو تأكيده لوحدة العلم عند مختلف الشعوب ووحدة المعرفة عند جميع الأمم، وهى وجهة نظر تتفق مع العلم الحديث والمعاصر وتشكل دعوة عالمية إلى إدراك وحدة الأصول الانسانية والعلمية بين جميع الشعوب في عالم واحد.

الاهتمام بالمصطلح العلمي وإجادة اللغات المختلفة

المصطلح *Scientific , Term* هو اللفظ الذي يتفق عليه العلماء ليدلّوا به على شيء محدود. ويميزوا به معاني الأشياء بعضها عن بعض، وهو جزء من المنهج العلمي وركن أساسي في كل علم من العلوم، فالعلم «لغة أحكم وضعها» كما قيل قديما. فهو لغة التفاهم بين العلماء، وهو الذي يعين على حسن الأداء ويدور عليه تبادل الآراء والأفكار. والمصطلحات العلمية تتبع بالضرورة تقدم العلوم وازدهارها، بما يصاحبها من اكتشافات واختراعات.

فليس من شك في أن التقدم والتطور في مجال العلوم، ينتج عنه أشياء جديدة تقتضي مسميات فيصطلح العلماء على تسميتها تسمية توائم بين المعنى اللغوي والمعنى الإصطلاحي الذي يختارونه. وقد تكونت بفضل الترجمة في القرن الحادي عشر مصطلحات علمية غزيرة في الطب والكيمياء والفلسفة والمنطق وجميع العلوم التي تُرجمت. وأعتمد المترجمون في هذا المجال على اللغة العربية أولاً، فاستعملوا المجاز باستعارة ألفاظ ذات دلالات لغوية معروفة، وشاءوا لها تأدية معاني جديدة، ولجأوا في بعض الأحيان إلى العلوم مستعملين بعض مصطلحاتها للتعبير عن المعاني الجديدة، وبذا ظهرت بعض المصطلحات المشتركة بين العلوم المختلفة عند المسلمين[٤٨].

وقد أدرك مبكرا أحد العلماء العرب أهمية المصطلح العلمي وخطر تحديد المعاني الواردة في أى بحث علمي تحديداً يساعد على استنباط الأفكار وتوليدها. فوضع رسالة ضمنها كل ماقاله أرسطو في الحد ومايدور حوله[٤٩]. ونجده يقول في

تعريف الحد : «إن الغرض بالحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على حقيقته حتى لايخرج منه ماهو فيه ولايدخل فيه ماليس منه . ولذلك صار لا يحتمل زيادة أو نقصانا» .

كما صنف عالم قريب من عصر البيروني كتابا ناقش فيه معظم المصطلحات المستخدمه في العلوم ، وأهميتها ، وبين حقيقتها باسهاب شديد ، واستطاع في براعة نادرة «أن يورد تفسير مصطلح واحد مثلا في فصول متفرقة ، بحيث يتضح معناه لدى اللغويين والفقهاء والمتكلمين والمنجمين والكتاب وبعض الفرق السياسية كالشيعة»(٥٠) .

وقد أدرك البيروني منذ صباه أهمية المصطلح العلمي ووظيفته الهامة والدقيقة في بناء المعرفة ، فأهتم مبكرا بمعرفة كثير من اللغات الأجنبية التي ساعدته على الإحاطة بكثير جدا من المصطلحات والعديد من المفاهيم في كل علم يخوض فيه . وقد ذكرنا من قبل أن لغة البيروني الأصلية هى الخوارزمية ثم استخدم فيما بعد في كلامه اللغة الفارسية الجديدة ، وأتقن اليونانية من عالم للنبات كان يتردد على قربته ، ولكنه اختار اللغة العربية أداة لتفكيره ، ووسيلة للتعبير في حياته الذهنية في كل من رسائله العلمية وأعماله الأدبية البحتة . فساهم بدوره في إثراء العربية التي كانت «من منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادي عشر ، لغة العلم الإرتقائية للجنس البشري ، حتى لقد كان ينبغي لأى كان ، إذا أراد أن يُلم بثقافة عصره ، وبأحداث صورها أن يتعلم اللغة العربية»(٥١) .

وفي أهمية اللغة العربية بالنسبة لعلوم العصر وتفوقها على الفارسية في نظر البيروني يقول : «وإلى لسان العرب نُقلت العلوم من أقطار العالم ، فإن دانت وحلت في الأفئدة وسرت محاسن اللغة منها في الشرايين والأوردة .. والهجو بالعربية أحبُ إلىّ من المدح بالفارسية ، وسيعرف مصداق قولي : مَن تأمل كتاب علم قد نُقِل إلى الفارسية كيف ذهب رونقه وكسف باله واسوَّد وجهه وزال الإنتفاع به ، إذ لا تصلُح هذه اللغة إلا للأخبار الكسروية والأسمار الليلية»(٥٢) .

ورغم إعجاب البيروني الشديد بالعربية وكتابته معظم مؤلفاته بها ، إلا أنه لم يُغفل إجادة عدة لغات أخرى تربوا على سبعة لغات ، وأن كتابه في علم العقاقير (الصيدنة في الطب) لدليل ضخم على هذا ، ففيه لكل عقار اسم بالعربية واليونانية والسريانية والسنسكريتية والفارسية ، بل باللهجات المحلية على الهضبة الايرانية وكلها مكتوبة باللغة العربية ، وهذا الكتاب وحده يكفي لاثبات مساعدة البيروني ، في إثراء العربية بمختلف المصطلحات الأجنبية ، وتنطبق هذه الإعتبارات على الكتاب الوحيد له المكتوب بالفارسية بعنوان «التنجيم» وهو لايزال موجوداً ، حيث يظهر من مصطلحاته الفنية وفرة إستخدامه للمصادر السنسكريتية والبهلوية . كما تضيف أعمال

البيروني الأدبية وجها جذابا بنوع خاص إلى عبقريته المتعددة الجوانب ، وهى تقدم مجالا لاينضب من البحث اللغوي الذي بدأ المتخصصون في الإيرانيات في تحقيقة الآن[٥٣] .

كما يظهر لنا جليا من «الآثار الباقية» إجادة البيروني للعبرانية والسريانية التي يورد منهما الكثير من العبارات والآيات التي يقدم لها ترجمة وتفسيرا عربيا ، كما أنه يورد عديدا من الجداول بأسماء النجوم والكواكب في هذا الكتاب تربوا على سبعة لغات أجادها إجادة تامة[٥٤] .

ومما يدل على أمانة البيروني العلمية فيما يختص بالمصطلحات والأسماء ، هذا النص الذي يرى فيه أن من حق القارىء العالم أن يُصحح الأسماء والمفاهيم عند نقلها حيث يرى أهمية. نقل هذه الأسماء سماعا حتى تكون أصح رواية خاصة وأن الكتابة تختلف عن النُطق في كثير من اللغات يقول :

«فنقلت تلك الجداول بعينها إلى هذا الموضع . ولم يساعد الزمان على تصحيح أسماء الملوك بالسماع فليبالغ في تصحيحها وإصلاحها من عسى وقف عليها طالبا ماطلبته من تسهيل الأمر على المرتاد وإزالة مؤونة الطلب عنه ولاينسخها وما في سائر الجداول إلا من له معرفة بحروف الجمل وعناية صادقة بتصحيحها ، فإنها تفسد بنقل الوّراقين إذا تداولوها ولا يمكن إصلاحها إلا في سنين كثيرة»[٥٥] .

ويحدثنا في مكان آخر عن إختلاف أسماء الشيء الواحد في اللغات ، ومن هنا كان إهتمامه البالغ بنقل أسماء الأحجار والمعادن بشتى اللغات ، حتى يمكن للعالم معرفة مايترادف على الشيء الواحد من أسماء يقول : «إن اسم الشيء الواحد يختلف في اللغات المختلفة ولا يتفق في لغتين إلا اتفاق في الندرة ، والطوائف في الأرض كثيرة وتختص كل طائفة منها بلغة وأسماء الشيء الواحد تكثر بحسب اللغات ، ويزيدها كثرة تمايز الطوائف بالشعوب وتميزها بالقبائل»[٥٦] .

بل يرى البيروني : أن الأسماء والمصطلحات تتغير في الأمة الواحدة بتغير الأحوال الحضارية يقول : «الأسماء سريعة التغير عند إستيلاء قوم إلى الموضع غرباء مخالفي اللغة ، فإن ألسنهم ربما تتلجلج فيها فيحيلونها إلى لغتهم كعادة اليونانيين ويأخذون بالمعنى ، فتتغاير الأسامي .. أو يقلبونها إلى ما يسهل عليهم من الحروف والألفاظ كفعل العرب في تعريب الأسامي ، فتصير ممسوخة مثل «بوشنك» في كتبهم اياها «فوسنج» ... وما أبعد الأمر وأطم بل قد تجد اللغة الواحدة بعينها في أمة واحدة بعينها تتغير ، فيصير فيها أشياء غريبة لايفهمها إلا الشاذ وذلك في سنين يسيرة ومن غير أن يعرض لهم شيء يوجب ذلك»[٥٧] .

ومن كل هذا يتضح إهتمام البيروني البالغ بأسماء الأعيان الحقيقية ومصطلحات العلوم الأصلية في كل لغة من أجل تحديد

مدلولات هذه المصطلحات ، وعدم الوقوع في الخطأ نتيجة تصحيف الناسخين أو المترجمين أو التشابه الذى يمكن أن يقع بين هذه المصطلحات . ولذلك إهتم البيروني بتحديد مصطلحاته هو والتي يأخذ بما تتضمنه من مفاهيم ومعاني ، وقد حددّ هذه المصطلحات بتعريفاتها العلمية الواضحة في كتاب من كتبه أفرده لهذه الغاية ، وهو كتاب يكاد يكون دائرة معارف للمصطلحات أو معجم علمي لها ، ونحن نعتبره مفتاح لمعرفة وفهم كل مؤلفات البيروني العلمية ، حيث أنه وضع فيه كل التعريفات الهامة والحدود الدقيقة التي تغطي دائرة معارف عصره سواء في «الرياضيات» من حساب وجبر وهندسة ومثلثات أو «العلوم الطبيعية» من فلك وجغرافيا وفلكية ورياضية . فجميع المصطلحات والمفاهيم التي تقع ضمن دائرة هذه العلوم يتناولها البيروني بالتحديد والتعريف ، والتحقيق موضحاً ما يعنيه من كل منها ، ومبيناً للاختلافات الدقيقة التي تقع بين المصطلحات المتشابهة .

هذا الكتاب هو «التفهيم لأوائل التنجيم» وهو كتاب ضخم يحوي آلاف المصطلحات الفنية والرياضية والجغرافيا والفلكية ، يستحق به البيروني أن يكون رائداً من رواد مناهج البحث العلمي ، حيث كان سابقا للعلماء المحدثين في تحديدهم للمصطلحات بعشرة قرون .

وهو يعرّف فيه — مثلا — المفاهيم الرياضية الأساسية كالنقطة والخط ، والعدد ، والجسم والأشكال الهندسية . كما يعرّف المفاهيم والمعاني الأساسية في علوم الفلك والجغرافيا والطبيعة كالنجم والكوكب والفرق بينهما ، والمجرات والبروج والأفلاك عند مختلف الأمم . والأدوات الفلكية كالاسطرلاب وأنواعه وأستخداماته في الأرصاد والملاحظة وغير ذلك من الأجهزة المستخدمة في مثل هذه العلوم . ونجده يقول على سبيل المثال حين يتحدث عن البروج في السماء والأوتاد : «وقد كانت أوتادا ثم زالت عنها ، ومن الناس من يسميها سواقط ، ولست أوثر ذلك ، لأنه يحتمل معنى آخر ، فيورث الإشتباه»(٥٨) .

ومن هذا الكتاب ومن غيره نعرف أن البيروني قد أدرك وظيفة اللغة وعلاقتها بالفكر ، وأهمية تحديد كل لغة لمفاهيمها وتحديد كل علم لمصطلحاته ، وإلا اختلطت الأفكار وتداخلت المعاني ، وهو مايعيبه على لغة الهنود مثلا : «فإنهم يسمون الشيء الواحد بأسماء كثيرة جدا ، والمثال بالشمس فإنهم سموها بألف اسم على ماذكروا كتسمية العرب الأسد بقريب من ذلك .. وهم ومن شابههم يتبجحون بذلك وهو من أعظم معايب اللغة»(٥٩) . ويعلل لنا البيروني ذلك حين يحدثنا عن وظيفة اللغة الأساسية التي هى : «إيقاع اسم على كل واحد من الموجودات وآثارها بمواطأة بين نفر يعرف بها بعضهم عن بعض غرضه عند اظهار ذلك الأسم بالنطق ، فإذا كان الأسم بعينه واقعا على

عدة مسميات دل على ضيق اللغة .. وإذا كان للشيء الواحد أسماء كثيرة ولم يكن سبب ذلك إستبداد كل قبيلة أو كل طبقة بواحد منها ، وكان في الواحد منها كفاية إتصفت الباقية بالهمر والهذيان والهذر وصارت سبب التعمية والإخفاء»(٦٠) .

ونظراً لإجادة البيروني للكثير من اللغات كما رأينا ، فقد إهتم بالترجمة اهتماما بالغا ، وأولاها الكثير من عنايته وجهده ، وهو يحدثنا عن ترجمة كتب الطب إلى العربية وأسباب ذلك(٦١) ، وينعي على المترجمين العرب حين ترجموا كتب الفلسفة والعلوم اليونانية ، في نقلهم لمصطلحات المنطق الأرسطي ، وأسماء كتبه بألفاظها اليونانية ، وعدم تعريبها حتى لايشمئز منها عامة المثقفين الذين يستعملون مصطلحات المنطق ويتعاملون في محاوراتهم بها يقول : «وها نحن نراهم يستعملون في الجدل وأصول الكلام والفقه طرقه ، ولكن بألفاظهم المعتادة فلا يكرهونها ، فإذا ذُكر لهم إيساغوجي وقاطيغورياس وباري أرمنياس وأنولوطيقا ، رأيتهم يشمئزون عنه وينظرون نظر المغشى عليه من الموت . وحق لهم ، فالجناية من المترجمين ، إذ لو نُقلت الأسامي إلى العربية ، فقيل كتاب المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان لوجدوا متسارعين إلى قبولها غير معرضين عنها»(٦٢) .

وقد قام البيروني بترجمة العديد من الكتب الخاصة وأنه قد تعمق الكثير من العلوم على مارأينا في القسم الأول من البحث ، وأجاد كثيرا من اللغات ، وحثه على ذلك أن الوثائق في تاريخ العلوم في عصره المنسوخة والموثوق بترجمتها ونسخها قليلة «وأن الكثير منها نجدها في بلايا»(٦٣) ، فلم يدخر وسعا من أن يتولى الترجمة بنفسه ، فقام بترجمة أمهات الوثائق والكتب الهندية واليونانية ، وفي مختلف الفنون والعلوم . يقول البيروني : «وكنت نقلت إلى العربية كتابين أحدهما في مبادىء وصفة الموجودات واسمه « سلنك » ، والآخر في تخليص النفس من رباط البدن ويعرف « بباتنجل »»(٦٤) وهما كتابين هنديين .

كما ترجم كتبا أخرى للهنود يقول : «مازلت أنقل من الهند كتب الحساب والمنجمين إلى أن أقع الآن على كتب مما يدخره خواصهم في الحكمة»(٦٥) . ثم يتابع قوله : «ولبرهمر كتاب « المواليد » صغير وكبير فسره بلبهدر نقلت أنا أصغرها إلى العربي»(٦٦) . وقد ضاعت ترجمة البيروني لكتاب «سلنك» أو لم يكشف عنها إلى اليوم وأما ترجمة كتاب «باتنجل» فقد كشف عنها الأستاذ «لويس ماسينيون» في إحدى المجاميع المحفوظة في مكتبة «كوبر» في استامبول(٦٧) .

ويتمنى البيروني إعادة ترجمة كتاب «كليلة ودمنة» الذى ترجمه ابن المقفع من قبل ، وهو عند البيروني غير أمين حيث يشكك في ترجمته ويدلل على ذلك بقوله : «فإنه تردد بين الفارسية والهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لايؤمن تغييرهم

إياه كعبدُ الله بن المقفع في زيادته باب « برزوبه » فيه قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين ، وكرههم للدعوة. إلى مذهب «المنانية» ، وإذا كان متهما فيما زاد لم يخل عن مثله فيما نقل»(٦٨) .

وتتضح لنا إجادة البيروني للغة الهندية حين نراه يورد المصطلحات السنسكريتية وما يقابلها بالعربية في كتابه عن الهند ، مما يستنبطه على قاعدة رسمها ، يقول البيروني :

«وذاكراً من الأسماء والمواضعات في لغتهم مالابد من ذكره مرة واحدة يُوجبها التعريف ، ثم إن كان مُشتقا يمكن تحويله في العربية إلى معناه ، لم أمل إلى غيره ، إلا أن يكون بالهندية أخف في الاستعمال فنستعمله بعد غاية التوثقة منه في الكتابة» . وهو حريص كل الحرص على التثبت والتحقق في كل ماينقل أو يقرأ ، فلا يتردد في طلب إيضاح مايغمض عليه أو يتشكك في صحته «وربما وقع في خلدي من جهة أرباب الكتب والأخبار أنهم أعرضوا عن الترتيب وأقتصروا على ذكر الأسامي ، وأن النسّاخ تجازفوا فإن المعبرين لىّ بالترجمة كانوا ذوى قوة على اللغة وغير معروفين بالخيانة بلا فائدة»(٦٩) .

بل ويصل الأمر بالبيروني في إجادة لغة كالسنسكريتية ، أن يشرح قواعدها ويفرق بين ساكنها ومتحركها ، ويبين كيفية كتابة مشتقاتها في أفعالها وأسمائها ومصطلحاتها الخاصة ، ومن يتصفح كتابه «تحقيق ما للهند» يجد آلاف الكلمات والتعبيرات وكيفية نطقها وتصريفها ، وقد رأى كتبهم الكثيرة وقرأها فدون أساميها في كتابة هذا ، وقد أربت على عشرات المؤلفات والرسائل الهندية القديمة ، التي قد لا نجدها سوى في هذا الكتاب .

ويكاد أن يكون للبيروني في فلسفة اللغة نظرية متكاملة يمكن الكشف عنها ، لولا أن المقام هنا لايتسع لذلك ، ولكننا نلمّح إليها فحسب . يقول البيروني مثلا عن لغة الهنود وصعوبة النقل عنهم : «ثم هى مركبّة من حروف لايطابق بعضها حروف العربية والفارسية ولا تشابهها ، بل لاتكاد ألسنتنا ولهواتنا تنقاد لأخراجها على حقيقة مخارجها ولا آذاننا تسمع من لغتهم بخطنا لما نضطر إليه من الإحتيال لضبطها بتغيير النُقط والعلامات وتقييدها بإعراب إما مشهور وإما معمول ، هذا مع عدم إهتمام الناسخين لها وقلة إكتراثهم بالتصحيح والمعارضة حتى يضيع الاجتهاد ويفسد الكتاب في نقل له أو نقلين ويصير مافيه لغة جديدة لا يهتدي لها داخل أو خارج من كلتى الأمتين»(٧٠) .

ولكى ندرك مدى المُعاناة التي كان يجتازها البيروني في ترجماته هذه ومدى الدقة التي كان يتوخاها فلنستمع إليه وهو يقول : «ويكفيك معرّفا أنا ربما تلقفنا من أفواههم أسما واجتهدنا في التوثقة منه ، فإذا أعدناه عليهم لم يكادوا يعرفونه إلا بجهد ، ويجتمع في لغتهم كما يجتمع في سائر لغات العجم حرفان ساكنان وثلاثة وهى التي يسميها أصحابنا متحركات بحركة خفيفة ،

ويصعب علينا التفوّه بأكثر كلماتها وأسمائها لأفتتاحها بالسواكن ، وكتبهم في العلوم مع ذلك منظومة بأنواع من الوزن في ذوقهم قد قصدوا بذلك إنحفاظها على حالها وتقديرها»[٧١]

ولم تكن ترجمات البيروني بمقتصرة على النقل من اللغة الهندية إلى العربية ، وإنما قام بترجمات إلى الهندية وخاصة فيما يتصل بالعلوم الرياضية والفلكية يقول فقمت بـ «ترجمة كتاب إقليدس والمجسطي وأمليه في صنعة الأسطرلاب عليهم حرصاً على نشر العلم وأنه يقع إليهم ماليس لهم»[٧٢] .

وقد قام البيروني بترجمة العديد من الفصول والأبحاث في مختلف العلوم فيقول في الصيدنة : «وفي أيدى النصارى كتاب يسمونه « بُشاق شماهي » أى « تفسير الأسماء » ويعرف أيضا « جهارنام » بمعنى أن كل واحد مما فيه مُسمى بالرومية والسريانية والعربية والفارسية . وكنت وجدت له نسخة بالخط السوري ، وليس فيه شيء من الآفات المؤدية إلى التصحيف فنقلت مما فيه أكثره»[٧٣] .

ويحدثنا عن كتب أخرى في علم الطب والصيدنة كان دائم الرجوع إليها فيقول : «ووجدت من كل واحد من كتاب الحشائش المنسلك بتصاويره وكاهن أورباسيوس مكتوبا عند الأدوية أساميها بالخط اليوناني . فنقلتها منها مرفوقا بها . ولو ظفرت بباقي الكتابين كذلك لتم الأمر»[٧٤] .

والبيروني في كل ماينقل وما يترجم حريص كل الحرص في النقل والترجمة يقول : «وجميع ما أوردته محصّل مما ذكرت ، والمتروك مالم يحصل لي منه لئلا يحملني الجهل به على نقله من باب إلى باب آخر»[٧٥] . وهو في تجربه الدقة العلمية ، يعلم أن تعبه وجهده لايذهب سُدا طالما ينتهي إلى الحقائق الموضوعية التي يحاول نقلها من أجل رُقى العلم ونمو صرح المعرفة : «فمن تحقق الحال لم يلمني على مازال أكدح فيه أو أتحمله من أعباء الإجتهاد في النقل»[٧٦] .

وبذلك يلغ البيروني في تحديده للمصطلح العلمي ، وفي ترجمته الكتب والمؤلفات مالم يبلغه أحد من علماء عصره ومنهم ابن سينا نفسه ، المعاصر له ورفيقه مدة من الزمن ليست بالقصيرة ، فإنهم كانوا يعتمدون على ترجمات سريانية وعربية دون الأصول الأولى في أغلب الأحيان ، بينما وصلت الدقة والضبط بالبيروني أن يعمل قائمة بأسماء الكتب والوثائق والنصوص التي ترجمها ونقلها بنفسه والتي زادت على ستة عشر مؤلفا[٧٧] .

(٣)
أخلاقيات العلم عند البيروني

عالجنا حتى الآن ركيزتين هامتين من ركائز الإهتمام العلمي عند البيروني وهما دفاعه عن مختلف العلوم عامة ومبادىء مناهج البحث ، والعلوم التجريبية المتصلة

بتحليل ظواهر الطبيعة خاصة مع تحليله لنشأة العلوم وبداية تكونها . وإهتمامه بالمصطلح العلمي وتحديده مع إجادة كثير من اللغات التي ساعدته على تحقيق كل ذلك .

وعلينا الآن أن نعالج تلك الجوانب الهامة التي تختفي وراء البحث العلمي والتي لا يمكن قيام العلم الحقيقي إلا بها ، وهى المبادىء المتضمنة في نفسية العالم الحقيقي والتي تعمل على دفعه إلى إرتياد مجاهل العلم وتحقيق مزيد من الإكتشاف فيه ، وهى مايمكن أن نطلق عليه أخلاقيات البحث العلمي أو الروح العلمية وهى مجموع ماينبغي أن يتوفر للفاعلية العلمية من قدرات وسمات .

فليس المقصود من الأخلاق هنا ، هو تلك الأخلاق الشخصية التي تتعلق بطريقة سلوك العالم من حيث هو إنسان ، وإنما المقصود هو الأخلاق المتصلة بعمله العلمي ، سواء بطريق مباشر أم بطريق غير مباشر . وفي هذه الناحية بالذات ، أعنى في مظاهر حياة العالم التي تتصل من قريب أو بعيد بعمله العلمي ، يشيع تلخيص القيمة الاخلاقية العليا التي يتميز بها العالم في كلمة واحدة هى «الموضوعية»(٧٨) .

كما يمكننا تبين قيم أخلاقية أخرى بجانب هذا مثل الصدق والصبر والمثابرة وتحمل المشاق في سبيل البحث العلمي فضلا عن إنكار العالم لذاته وتواضعه وتفانيه في سبيل الكشف عن الحقيقة والوصول إلى مزيد من المعرفة .

فالعلم يتميز بنزعته الموضوعية(٧٩) *Objectivity* ويراد بها معرفة الأشياء كما هى في الواقع لا كما نشتهي ونتمنى أن تكون ، ومن ثم ، يقتضي منهج البحث العلمي أن يتجرد العالم من أهوائه وميوله ورغباته حتى يصبح موضوع البحث واحدا في نظر جميع مشاهديه ، وبهذا لاتدخل الخبرة الذاتية . *Subjective* في نطاق البحث العلمي . ولذلك أوجب المحدثون من الغربيين أن يتوخى العالم الموضوعية في كل بحث يتصدى له ، بمعنى أن يحرص على معرفة الوقائع كما هى ، لأن العلم قوامه وصف الأشياء وتقرير حالتها ، وتفسيرها ، ومحك الصواب أو الخطأ فيها هو «التجربة» التي تحسم أى خلاف يمكن أن ينشأ بين الباحثين .

وفي الحقيقة «الموضوعية» مصطلح شديد التعقيد يحتمل جوانب وأوجها متباينة ، ومن الصعب فهمها على حقيقتها إلا إذا حللنا معانيها وجوانبها المختلفة بمزيد من الدقة وطبقناها على البيروني لنرى مدى تحقيقه لهذه الجوانب وتلك المعاني ومن هذا التحليل نستطيع أن نلقى ضوءا مفيدا على العناصر الأخلاقية التي اتسمت بها أعماله وكتاباته ، وانعكست في رسائله ومؤلفاته .

١ ـــ الروح النقدية :

أول معنى للموضوعية هو أن تكون لدى العالم روح نقدية . فروح النقد هى روح الحكم الصائب . فالعالم يتخذ موقف القاضي غير المتحيز الذى يطرح ميوله

الشخصية ، منتظرا بصبر حتى تعرض عليه الحجج التي ينبغي أن يختار من بينها وعليه أن يضفي على كل هذه الحجج قيمتها الحقيقية وأهميتها الفعلية . فروح النقد معناها أن يأخذ العالم على عاتقه أن يفحص ويدقق ويتحرى ، دون تدخل من أهوائه وأن يعي في ذهنه كل خطوة يخطوها . ويتطلب ذلك طاقة أخلاقية كبيرة ، وقدرة على كبح أهواء الذات ، كما يتطلب ذلك النوع من الذكاء الذى سماه « باسكال » بالحس المرهف *«l'esprit de fimesse»* والذي يمكنه من أن يجمع كل الحجج الدقيقة والعديدة جدا ، ويجعل لكل منها دوراً ، دون أن يُغفل واحدة منها . واذن فروح النقد هى بالإختصار « حاسة البرهان »(٨٠) .

وقد اتصف البيروني بالروح النقدية في كل كتاباته ، فنجده ينقد جهلاء عصره والمتحاملين على أهل العلم والمشتغلين بالمعرفة بقوله : « إذا نظرت إلى أهل زماننا وقد تشكلوا في أقطاره بشكل الجهل ، وتباهوا به وعادوا ذوى الفضل ، وأوقعوا بمن أتسم بالعلم ، وساموه أنواع الظلم والضيم »(٨١) .

ثم يسخر من إتجاههم النفعي وعدم سعيهم إلا إلى لُبانة عاجلة بقوله : « فالمفرط منهم ينسبها إلى الضلال ليبغضها إلى أمثاله من الجُهّال .. والجافي منهم المتلقب بالإنصاف .. يُظهر الحكمة البالغة في قوله : « فما المنفعة فيها » ؟ جهلا منه بفضيلة الإنسان على الحيوان(٨٢) .

ويسخر من هؤلاء المشتغلين بعلوم لا جدوى منها ويجهلون تلك العلوم التجريبية المتصلة بالرياضة والطبيعيات فيقول : « عوام تشمئز قلوبهم من ذكر الظلال والإرتفاع والجيب ، وتقشعر جلودهم لمشاهدة الحساب والآلات ، ويبلغ بهم ذلك إلى حد لا يؤتمن معه مثلهم على مال فضلا على أوقات صلاة لا لخيانة وعدم أمانة ولكن لفرط جهالة »(٨٣) .

كما ينقد البيروني التقليد والمقلدين وخاصة فيما يتصل بصناعة دقيقة كصناعة العقاقير الطبية ، فيحدثنا في أول كتابه « الصيدنة » أن أهم شرط يجب أن يتوافر في الطبيب هو أن يحيط علما بالنواميس الكونية ، والقوانين الطبيعية ، حتى إذا أراد أن يحلل العناصر التي يتكون منها عقار من العقاقير ، ميز بين العناصر المختلفة وعرف خواص كل منها ، وهذا مايجب أن تفعله صناعة الصيدلة ، ولكن العصر الذي يعيش فيه وأسفاه ، عصر التقليد الأعمى ، فترى أكثر الناس يعتمدون على مايسمعونه من غيرهم ، ولن يستطيع أحد أن يبرع في هذا الفن إلا إذا تعلم من رجاله وعلمائه أصول الصناعة وأتبع أساليبهم ومفاهيمهم .

كما يطالعنا البيروني بعد أن يستعرض الشهور والأيام والسنين عند كثير من الشعوب والأمم ، ويشرح طريقة كل أمة منها في كبس سنتها ، وهل سنتها شمسية أم قمرية ، يذكر عدة أمم معتذرا عنها لأنه لم يحط بها خبرا ، رغم معرفته لكثير من المعلومات عنها ، خوفا من الخوض في

موضوع لم يستكمل كل جوانب بحثه يقول : «وأما شهور سائر الأمم من الهند والصين والتبت والترك ... فإنا قد أعرضنا عن ذكرها إلى وقت يتفق لنا الاحاطة فيه بها ، إذ لا يليق بطريقتنا التي سلكناها ، أن نضيف الشك إلى اليقين والمجهول إلى المعلوم»[٨٤] .

كما يبين لنا البيروني في موضع آخر الطريق الذي سلكه في جمع معلوماته وبذله الكثير في سبيل ذلك فيقول : «فقدمت تصحيح المسافات وأسامي المواضع والبلدان سماعا ممن سلكها ، والتقاطا من فيّ مَن شاهدها ، بعد الإستيثاق والأحتياط باستشهاد بعض على بعض ... ولم أضن على مرغوب فيه من مال وجاه يجنب حصول هذا المقصود»[٨٥] .

ثم ان البيرونى كان يدون المعلومات دون أن يركن إلى الحفظ والاستظهار خوفاً من عاديات النسيان فيقول : «لكنى كنت أعتمد فيما كنت أحصّل على الضبط بالكتابة دون الحفظ»[٨٦] .

وتتجلى الروح النقدية عند البيروني حين ينقد مثلا «جالينوس» لتصديقه خبر ملكة الحيات التي إذا رآها أو سمع فحيحها أمرؤ مات حالا . يقول : «فليت شعري من أخبر بمكانها أو أخبر أمرها إذا كان المطلع عليها ميتا ؟!»[٨٧] ولكن روح النقد لاتُنسيه روح الإنصاف حين يقتضي الأمر أن يُدافع عنه في مكان آخر عندما تعرض جالينوس للطعن في معرفته الفلكية ، وذلك عندما إعترض «سنان بن ثابت بن قرة» على نظرية جالينوس التي يقول فيها إن اختلاف مواقع النجوم لايمكن مراقبته إلا خلال فترة طويلة من الزمن . يقول سنان : «لا أدرى كيف ذهب على جالينوس مع قوته في أمر حساب النجوم ، فإن كان طلوع الكواكب وإختفاؤها مختلفا في البلدان إختلافا عظيما بينا ... وذلك دليل على أنه ليس للنجوم مدخل في هذا ولا لطلوعها واختفائها» . وعندما يشير البيروني إلى هذا الإنتقاد الذي انتقد به سنان جالينوس يقول إن جالينوس كان على صواب في هذه القضية[٨٨] .

ويكره البيروني روح التعصب وتدخل الأهواء الشخصية في الأعمال العلمية ، التي يرى أنه ينبغي أن تنزه عن مثل هذا ، يظهر ذلك واضحا حين يتناول عمل الأسطرلاب المبطّح ، وينقد محمد بن كثير الفرغاني[٨٩] ، الذى يحتج بدوره بطعن وقدح «محمد بن موسى بن شاكر» على هذا النوع من الأسطرلاب الذى استنبطه واخترعه على مايبدو الكندي يقول البيروني : «ولست أحمل هذا من ذانك الفاضلين إلا على حجب العصبية نور الانصاف عن قلبيهما وتزيين العداوة والبغضاء بشاعة الإرتكاب عندهما . فقد كان بين بنى موسى بن شاكر وبين يعقوب اسحق الكندي من النفرة والوحشة ماجعل الولدان شيبا»[٩٠] .

ويرى البيروني أن العالم المنزه عن هذ الأخلاق الرديئة من العصبية والميل مع الهوى ، جدير بشكر مخترع ذلك

الاسطرلاب الذي لاتتم الاعمال الفلكية من قياس وتحقيق أرصاد دون وجوده بقول : «فأما من كان هجراه تهذيب النفس عن كره التعصب وظلمة الميل مع الهوى ، فإن طلبه الحق في مظانه وادامية الإجتهاد في طلبه على الفحص والبحث عن معادنه ورفضه التواني والتقصير والتعظم والتكبر على أهله لحمله على شكر مستنبط هذا الاسطرلاب كان الكندي أو غيره ، ويبعثه على معرفة حقه فيما أجتهد فيه»[٩١] .

ويقول في موضع آخر : «وكان يجب على الفرغاني مع فضله وتقدمه في عمله ، واشتهاره بحسن معاملة الخوارزمي في تعليل زيجه الذى فيه مافيه ، أن لا يعامل الكندي إلا بمثله»[٩٢] . فلا يليق ذلك بالعلماء ولذلك «لم يبق إلا أنه لو كان حيا لدعوت الله بتحسين الأخلاق وترك التقاطع ، وتهذيب النفس عند آفات التنازع ، وأن ذلك أولى بذوى العقل»[٩٣] .

كما تتضح لنا الروح النقدية المتمثلة في أعمال البيروني حين يبدأ دائما كتبه ومؤلفاته بوضع المنهج الذي يتبعه في معالجة موضوعاته ، والأساليب العلمية التي يلجأ إليها ليخوض في معارفه ويجمع معلوماته ، ودعوته دائما إلى إزالة الحجب والأصنام التي تحول دون معرفتنا للحقيقة في ذاتها ، فهو يقول بعد شرحه لمنهجه في مقدمة « الآثار الباقية » أنه يجب «تنزيه النفس عن العوارض المردئه لأكثر الخلق والأسباب المعنية لصاحبها عن الحق وهى كالعادة المالوفة والتعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة وأشباه ذلك»[٩٤] .

ويشبه ذلك الأصنام والأوهام التي دعا فرنسيس بيكون في العصر الحديث إلى إزالتها وتحطيمها حتى لاتحول دوننا والمعرفة العلمية الحقة ، وهو مايؤكد البيروني على أهميته بقوله : «كان الذى ذكرته أولى سبيل يسلك بأن يؤدي إلى حاق المقصود وأقوى معين على إزالة مايشوبه من شوائب الشبه والشكوك ، وبغير ذلك لايتأتى لنا نيل المطلوب إلا بعد العناء الشديد والجهد الجهيد»[٩٥] .

ولذلك تشبه العصبية التي يدعو البيروني إلى التخلص منها «أوهام الكهف *Sbecus* وهى ناشئة من الطبيعة الفردية لكل منا ، فإن الفردية بمثابة الكهف الأفلاطوني ، منه ننظر إلى العالم ، وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لونا خاصا . وهى أوهام صادرة عن الاستعدادات الأصلية وعن التربية[٩٦] .

يقول البيروني عن هذه الأوهام : «إن العصبية تُعمى الأعين البواصر وتصم الآذان السوامع وتدعو إلى إرتكاب مالا تسامح بإعتقاده العقول»[٩٧] . ويلاحظ أن البيروني يؤكد على أن العصبية تحول دون معرفة الحقيقة من خلال مصادرها الرئيسية ووسائلها الهامة ، حيث أن المعرفة العلمية عنده يتم إدراكها إما بالأعين أو بالآذان أو بالعقل ، وليس لها من مصدراً آخر تستند إليه ، وتحول العصبية دون إتصال هذه الوسائل بموضوعاتها إتصالا موضوعيا

مباشرا . ولذلك فـ«الكلام مع المُصر عمداً ، المتُمطى جهلاً غير مُجد على القاصد والمقصود»[٩٨] .

ومن هنا نرى أن البيروني قد توصل إلى كشف كثير من الأوهام التي لم تُدرك إلا في العصر الحديث على يد «فرنسيس بيكون» (١٥٦١ — ١٦٢٦م) ورواد منهج البحث العلمي — كما يدعى ذلك علماء الغرب — ويتضح لنا هذا بشكل لايدع مجالا للشك حين نستمع إلى البيروني وهو يوضح نوعا آخر من الأوهام تشبه أوهام «المسرح *Theatri*» حين نرى بعض أحد المعدودين من العلماء بصناعة النجوم والفلك يستخرج طالعا من الطوالع بشكل خاطىء، وحين ينبهه البيروني إلى الأسلوب العلمي الصحيح ، يستخف بالبيروني ويرفض مشورته ، مُستندا في ذلك إلى حالة الفقر التي كان يعيشها البيروني حينئذ أبان محنة كان يمر بها يقول : «فأعلمته أن الصواب في خلاف مايعمله ... فشمخ المذكور بأنفه مُستخفا بي ، وكان أدون منى مرتبة في جميع ماعلمه وكذّب قولي وجبهني وأستطال عليّ لما كان بيننا من تفاضل الغنى والفقر الذي تستحيل معه المناقب مثالب ، وتصير المفاخر معايب ، فإني كنت في ذلك الوقت مُمتحنا من جميع الجهات مختل الحال . ثم صادقني بعد ذلك لما زالت المحن بعض الزوال»[٩٩] .

وفي الحقيقة لانستبعد أن يكون «فرنسيس بيكون» قد تأثر بكل هذه الأفكار المنهجية عن البيروني ولو بطريق غير مباشر ، ويتأكد لنا هذا إذا علمنا أنه تتلمذ على أفكار ومؤلفات سلفه «روجربيكون» (١٢١٤ — ١٢٩٤) الذي تتلمذ على كتابات المسلمين ومؤلفاتهم بشكل مباشر وباعترافه شخصيا في كتبه ، تلك الكتابات التي تُرجمت بعد القرن الحادي عشر إلى اللاتينية[١٠٠] .

كما نجد أن البيروني ينصر الأفكار العلمية ويؤيدها لذاتها ، ولأنها تحمل علامات صدقها في نفسها وفي وسائل اقتناصها بغض النظر عن قائلها ، وهو مايتضح لنا أكثر حين نشاهده في نقده لصاحب كتاب «مأخذ المواقيب» الذي يتعصب للهند على أهل الروم ، ويقيم البيروني الحجة على تهافت دعواه في حساباته الفلكية ، مستندا إلى التقدم العلمي الذي أحرزه اليونانيين والمتمثل في «المجسطي» وتفوقه على كتاب الهنود «السند هند» يقول :

«ليت شعري متى فعل الروم ما حكاه عنهم ، فإنهم من بعد الغور والتمهر بالهندسيات وعلم الهيئة والتمسك بالبراهين، أبعد من أن يلتجئوا إلى أقاويل من يسندون أصولهم إلى الوحى والإلهام ، إذا أعيت عليهم الحيل وطولبوا فيها بالبرهان .. وكأن الرجل لم يشاهد كتاب المجسطي ولم يقس بينه وبين أجل كتب الهند وهو المعروف بزيج السند هند ، فإن الفرق بينهما لايخفي على من لديه مُسكة عقل»[١٠١] .

ونحن نلاحظ في النص السابق عدة ملاحظات منهجية هامة وهي : رفضه للتعصب والتشيع لقوم ، وإعترافه بعمق

العلم اليوناني وخاصة مايتصل بالفلك والرياضيات والذي تميز فيه اليونانيين، وتأكيده على أهمية البرهان عندهم والمؤسس على إدراك سليم، ورفضه الحدس والإلهام أساساً يبنى عليه العلم، وهذا مايفعله الهنود حين تعى عليهم الحيل. ولا عجب في أن يقارن البيروني بين أساليب الهنود وأساليب اليونان في البحث العلمي. فهو قد خبر كل منهما وقرأ أعمالهما بلغتهما الأصلية سواء السنسكريتية أو اليونانية، وعاش مايزيد على أربعين سنة بين الهنود، وعرف كل وسائلهم وطرائقهم في المعرفة، فهو يبين لنا في موضع آخر الصعوبات التي واجهها للإحاطة بمعارفهم وإستقائها من منابعها، فإن الهنود «في طبعهم الضن بما يعرفونه والإفراط في الصيانة له عن غير أهله منهم، فكيف عن غيرهم، على أنهم لايظنون أن في الأرض غير بلدانهم وفي الناس غير سكانها وأن للخلق غيرهم علما»[١٠٢].

ولكن البيروني صبر طويلاً، وتحمل كثيراً من أجل تحصيل معارفهم والتمرس بمفاهيمهم يقول: «إني كنت أقف من منجميهم مقام التلميذ من الأستاذ لعُجمتي فيما بينهم وقصوري عما هم فيه من مواصفاتهم، فلما أهتديت قليلا لها أخذت أوقفهم على العلل وأشير إلى شتى البراهين وألوّح لهم الطرق الحقيقية في الحساب، فأنثالوا عليّ متعجبين وعلى الاستفادة متهافتين.. وأنا أريهم مقدارهم وأترفع عن جنبتهم مستنكفا»[١٠٣].

٢ ـ النزاهة *Disintrestedness*

لسنا في حاجة إلى أن نطيل الحديث عن صفة النزاهة بوصفها معنى أساسيا من معاني الموضوعية، فقد انزلقنا إلى الحديث عنها أثناء توضيحنا لعناصر الروح النقدية، فإن المراد بها اقصاء الذات أي تجرد الباحث عن الأهواء والميول والرغبات وابعاد المصالح الذاتية والإعتبارات الشخصية، حتى يتسنى له أن يفحص موضوعه في أمانة ومن غير تحيز.

وليس أمامنا هنا سوى تقديم مايؤكد على أن البيروني قد كشف عن هذا الخُلق وتحلى به في الوقت نفسه، يتضح لنا هذا من مقدمة البيروني لأحد كتبه، حين يفرق بين «الخبر» و«العيان» ويقدم الثاني على الأول ويعتمده كأساس صحيح للعلوم التجريبية، إلا أن الخبر يُعتبر مصدراً ثانيا حين يصبح العيان غير مستطاع. إلا أن أصحاب الأخبار يقعون في كثير من الأوهام التي وضحنا بعضها من قبل سواء أوهام المسرح أو أوهام الكهف، ويعدد البيروني تلك الحالات التي يجب تنزيه نفس الباحث عنها، ويحلل البواعث التي تكمن خلفها، بأنها التعظيم للنفس والخنس، بالكذب للازراء من الغير حين يبغضهم أو الشكر لهم حين يحبهم، وكلا الأمرين مذموم[١٠٤]. ولذلك يعلى البيروني من شأن الصدق وخاصة فيما يتصل بالبحث العلمي، حيث يعتبره أرفع أنواع الشجاعة، وهو لايقل عن شجاعة خوض المعارك «فالخُلق الذى تظنه العامة شجاعة

إذا رأوا إقداما على المعارك وتهوراً في خوض المهالك هو نوع منها»(١٠٥) .

وقد عبر العالم «برونفسكي» حديثا عما قال به البيروني منذ عشرة قرون بقوله بأن مايمسك على العلماء وحدتهم وإتفاق هدفهم في إجراء أسلوبهم العلمي قوة الفضيلة وسلاطنها فلابد «وأن يتخلق الباحثون العلميون بالفضيلة في مقابل غيرهم ... فهم لايرسلون الدعاوي والمزاعم دون إستقصاء ... ولا يردوا أقوالهم إلى رأى مُبيّت مُبتسر ... ولا يخلطون أدلتهم بالأنحياز إلى جنس ونوع :.. وهى فضائل العلم»(١٠٦) .

وهناك نقطة هامة أخرى وهى أن نزاهة العالم تفترض منه أن يكون في عمله العلمي ساعيا إلى الحقيقة وحدها ، بغض النظر عما يمكن أن يجنيه من مغانم ، وقد رأينا البيروني في بداية هذا الفصل يدافع عن العلم ويدعو إلى طلبه والإشتغال به بغض النظر عن الفوائد والثمرات التي يُمكن أن تعود على طالبه والعامل به ، وقد أوردنا كثير من النصوص في سخريته المُرة من أصحاب الإتجاه الشبيه بالبراجماتى في عصرنا ، ولا أدل هنا على زهد البيروني ونزاهته من تلك القصة التي يوردها كثير من كتاب عصره كصاحب «جهار مقالة» الذى يقول بأنه عندما أهدى البيروني موسوعته الفلكية «القانون المسعودي» إلى السلطان مسعود ، أرسل إليه هذا الأخير ، إقرارا بفضله ، فيلا محملا بفضة خالصة ، فرده البيروني ، شاكرا ، ومتأبيا أن تُستبدل المعرفة العلمية بأموال من ذهب وفضة .

٣ ـــ الحياد :

وهذا معنى ثالث من معاني الموضوعية ، يجب أن يتصف به العالم ، بمعنى أن يعطى كُل رأى من الآراء المعارضة حقه الكامل في التعبير عن نفسه ، ويزن كل الحجج التي تُقال بميزان يخلو من الغرض أو التحيز . فالموضوعات التي يعالجها والأفكار التي تقدم إليه ، تقف كلها أمامه على قدم المساواة دون أية محاولة مُسبقة من جانبه لتفضيل إحداها على الأخرى . وعندما ينحاز العالم آخر الأمر ، فلابد أن يكون إنحيازه هذا مبنيا على تقدير موضوعي بحت لإيجابيات الحجج وسلبياتها(١٠٧) .

وهذا المعنى من معاني الموضوعية نتبينه بوضوح في كتابات البيروني ومؤلفاته فنجده في مقدمة كتابه عن الهند حين يبين لنا منهجه في تناول عقائد الهنود ومعتقداتهم وشرح أفكارهم ونظرياتهم أنه يتوخى الموضوعية المطلقة ، ويحاول تحقيق أعلى حياد يمكن أن يقوم به باحث علمي في قوله : «ففعلته غير باهت على الخصم ولا متحرج عن حكاية كلامه ، وإن باين الحق واستفظع سماعه عند أهله فهو إعتقاده وهو أبصر به ، وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حُجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق ، وإنما هو كتاب حكاية ، فأورد كلام الهند

على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من أمثلة لتعريف المقارنة بينهم»(١٠٨) .

كما يتضح لنا حياد البيروني وأمانته العلمية في عرض آراء الغير وأفكاره ، حين ينسب النظريات الرياضية من هندسة وحساب مثلثات إلى أصحابها سواء كان من علماء المسلمين أو الفرس ، وهى براهين ونظريات كثيرة في كتابه «استخراج الأوتار في الدائرة» ، وتظهر أهمية هذا — مثلا — حين يذكر برهان عمله «أرشميدس» في مساحة المثلثات بالتفاضل . يقول محقق الكتاب : «هذا البرهان رائع بالنسبة لعصر أرشميدس ، ولم أعثر على مثيل لهذا البرهان في أى مصدر سابق عربي أو أجنبي ، وذكر البيروني لهذا البرهان مع نسبته لأرشميدس يدل على أمانة علمية نزيهة كان يتصف بها العلماء العرب ، إذ كانوا دائما ينسبون الفضل لأصحاب الفضل وليس لأنفسهم»(١٠٩) .

وينصف البيروني في كثير من كتبه كل جُهد علمي يُبذل في سبيل البحث العلمي فعلى الرغم من نقده لمناهج الهنود في البحث . إلا أنه يعرف لعلمائهم قدرهم ، فقد كان يحترم «براهمهر» ويقول عنه : «فهو لفضله في الصناعة ... لم يستجز لنفسه إتباع الرأى العامى في سند» ويقول في «بُنجل» صاحب كتاب «مانس الصغير» بعد أن يورد كلامه العلمي في انقلاب الشمس السنوي : «وهذا كلام صادر عن راصد مدقق أو مُعتبر بأرصاد قديمه معه كثيرة»(١١٠) .

ويذكر البيروني رأيه في «بطليموس» رغم نقده له في كثير من المواضع : فأرصاده أحق مما عول هو عليه من الأرصاد غير المدققة التي حكاها ... لعدلنا ضرورة إلى أعمال بطليموس لأنه تولاها وأحتاط فيها وإن كانت أحدث عهدا»(١١١) . ويبين في موضع آخر سبب وثوقه في أعمال بطليموس ، لإستنادها إلى العيان أو إقترانها بالبرهان العلمى(١١٢) .

كما تظهر أمانة البيروني العلمية وحياده التام في مقدمة كتاب «القانون المسعودي» حين يقول : «وإنما فعلت ما هو واجب على كل إنسان أن يعمله في صناعته من تقبل إجتهاد من تقدمه بالمنة ، وتصحيح خلل إن عثر عليه بلا حشمة .. وقرنت بكل عمل في كل باب من علله ، وذكرت ماتوليتُ من عمله ، ما يبعد به المتأمل عن تقليدي فيه ويفتتح له باب الإستصواب لما أصبت فيه ، أو الإصلاح لما زللت عنه أو سهوت في حسابه»(١١٣) .

من كل هذا يتبين لنا مدى إلتزام البيروني بالموضوعية التامة متمثلة في معانيها الثلاثة من الروح النقدية والنزاهة ، والحياد ، إزاء كل مايسهم في بنائه من نظريات وأفكار ويؤلفه من أعمال ورسائل ، ويمكننا أن نضيف صفات خلقية أخرى اتصف بها ، وظهرت في كتاباته واضحة جلية ، مثل حبه الشديد للعلم وشغفه ا . ق والدائب في البحث

عن مظانه ، يتضح لنا هذا إذا علمنا أنه قضى نيفا وأربعين سنة يبحث عن كتاب «سفر الأسرار» لماني ، وعندما أتاه أحدهم بهذا الكتاب مع كتب أخرى له يقول : «فغشيني له من الفرح مايغشى الظمآن من رؤية الشراب»(١١٤) .

وكذلك إتصف البيروني بالتواضع الشديد ، ويتضح لنا ذلك حين يؤلف كتابه «الآثار الباقية» إجابة لأحد تلاميذه سأله أن يضع كتابا عن تواريخ الأمم وأعيادها وأعمالها وأفكارها . فيقول في مقدمة الكتاب أنني بذلت في «إستفراغ الوسع واستنفاد الجهد في الإبانة عن ذلك على حسب مابلغه علمي إن بسماع وإن بعيان وقياس»(١١٥) . ثم يقول في نهايته بتواضع العلماء : «والناظر فيه لايخلو من أن يكون مثلي فيحمدني ويشكر فعلي فيما سعيت فيه ، أو يكون لمرتبته مزية على مرتبتي ، فيتفضل بإصلاح الخلل ويعذر فيما عساه وقع من الزلل . فأما الثالث فقد كُفيته لأنقياده للإستفادة أو معادلته ماعجز عنه»(١١٦) .

٤ ــ الصبر والمثابرة :

كما يمكننا أن نتبين صفات خلقية أخرى أساسية في البيروني مثل الصبر والمثابرة على البحث والشجاعة في مجابهة الأخطار من أجل العلم ، ويتضح هذا حين يعبر البيروني براري غزنة للقيام بأرصاده وتحقيقاته الفلكية وقياساته للأرض المستوية حين يحاول وضع نظريته ــ والتي تحتاج إلى مساحة من الأرض منبسطة ــ في إيجاد مساحة محيط الأرض ، يقول البيروني :

«ولم يفل عزيمتي فيها الوقوف على شفاء الخطر في الروح والبدن ، بل كنت أستعجل تحصيلها وإتمامها قبل الأجل في الساعات الهائلة .. وكانت هذه الممالك فيما سلف عسرة السلوك ، لما كان في أهلها من التباين الملّى ، فإنه أعظم الموانع عن سلوكها على مايُشاهد من إسراع المُخالف إلى إغتيال مخالفه .. وإستعباده ، .. أو إنكاره حاله لغربته ، وإتجاه التهم عليه ، وبلوغه من ذلك إلى غايات المكاره الآتية على النفس»(١١٧) .

كما يظهر تحمل البيروني لمشاق البحث العلمي إذا علمنا أن قيامة بأرصاده للشمس وللنجوم قد أثّرت في بصره ، إنظر إليه يقول : «ليس كالشمس ، فإن البصر لايقاوم شعاعها ، بل يتأثر منه تأثيرا مؤذيا مُؤلما .. على أن بصري فسد بمثل هذا من رصد الكسوفات الشمسية في حداثتي»(١١٨) .

وفي الحقيقة فإن البيروني يتصف بكثير من الصفات الخُلقية الهامة والضرورية لقيام البحث العلمي ، ويتجلى هذا في كل كتاباته دون استثناء ، ويظهر لمطالعها من أول وهلة ، ولو تعمدنا رصدها وإستقصاءها لخرجت بنا عن بحثنا ، فهى كثيرة وغزيرة ، ولا يسعنا إلا بأن نختم هذا البحث بصفة أخيرة وهى إعتزازه بنفسه وبعمله العلمي رغم تواضعه الجم ،

وإحساسه بما يقدمه من إسهام علمي وما يضيفه إلى دائرة معارف عصره من معرفة يتضح لنا ذلك من العبارات التي تصاحب النظريات التي يقدمها والبراهين التي يخترعها بنفسه في كتابه «استخراج الأوتار في الدائرة» حيث يذكر ذلك مسبوقا بقوله: «طريق آخر في ذلك لي» و«بحساب أنتجه الخاطر لي» أو «بحساب سنح لي» و «طريق آخر في ذلك لي»[119].

وعندما يأتى أحد الأعياد المشهورة فى إيران، ويأخذ الأمراء والوزراء فى التقرب إلى الشاهنشاه بالهدايا والجواهر، ولا يجد البيرونى خير من تقديم عمل علمى مجيد هو كتابه «تسطيح الصور» الذى يرى البيرونى أنه خير هدية باقية يمكن أن تقدم لمثل هذا الملك العالم الكريم فيقول:

«إن الخدمة العلمية أجل من غيرها وأعلى من سايرها، وقد قرعت بهذا الكتاب بابها ورفعت أستارها ومهدت بها طرقاً سأجرى على نسبتها فيما يُستأنف ما بقيت»[120].

مصادر البحث ومراجعه

المراجع العربية:

أولا: مؤلفات ورسائل البيروني المطبوعة:

☐ الآثار الباقية: تحقيق ادوارد سخاو. الطبعة الأولى. ليبزج عام ١٨٧٨م.

☐ استخراج الآثار في الدائرة بخواص الخط المنحنى فيها: تحقيق أحمد سعيد الدمرداش. الطبعة الأولى القاهرة عام ١٩٦٥.

☐ أفراد المقال في أمر الظلال: الطبعة الأولى. حيدر آباد الدكن بالهند. عام ١٩٤٨م.

☐ الأسئلة والأجوبة: تحقيق د. سيد حسين نصر. الطبعة الأولى. إيران. طهران. عام ١٣٥٢هـ.

☐ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: تحقيق د. ادوارد سخاو. الطبعة الأولى ليبزج. عام ١٩٢٥م.

☐ تحديد نهايات الأماكن لتصحيح مسافات المساكن: تحقيق د. ب. بولجاكوف. الطبعة الأولى. مجلة معهد المخطوطات العربية. المجلد ٨ جزءا (١)، (٢) القاهرة عام ١٩٦٢م

☐ تمهيد المستقر لتحقيق معنى الممر: الطبعة الأولى. حيدر آباد الدكن. بالهند. عام ١٩٤٨م.

☐ الجماهر في معرفة الجواهر: تحقيق د. سالم الكرنكوى. الطبعة الأولى. حيدر آباد الدكن بالهند. بدون تاريخ.

☐ راشيكان الهند: الطبعة الأولى. حيدر آباد الدكن بالهند. عام ١٩٤٨م.

☐ رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي: تحقيق بول كروان. الطبعة الأولى. باريس عام ١٩٣٦م.

☐ الصيدنة في الطب: تحقيق الحكيم محمد سعيد ود. رآنا احسان الهى. الطبعة الأولى. كراتش عام ١٩٧٣.

☐ القانون المسعودي: ثلاثة مجلدات. الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن بالهند. المجلد الأول والثاني عام ١٩٥٢. والثالث عام ١٩٥٦م.

رسائل البيروني المخطوطة :

☐ استيعاب الوجوه الممكنة في صفة الاسطرلاب : مخطوط بدار الكتب المصرية . برقم ك ٨٥٥٨ .
☐ التفهيم لأوائل صناعة التنجيم : مخطوط بدار الكتب المصرية . برقم ميقات ٨٤٨ .
☐ تسطيح الصور وتبطيح الكور : مخطوط بدار الكتب المصرية . برقم ٨٩٨ .
☐ رياضة الفكر والعقل في استخراج مافي قوة الأسطرلاب إلى الفعل : مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ميقات ٢٦٢ .
☐ مقالة التطريق إلى استعمال فنون الأسطرلاب : مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ميقات ٩١٤ .

ثانيا : المراجع

القرآن الكريم .

☐ أبو الفتوح التونسي : أبو الريحان البيروني . الطبعة الأولى القاهرة عام ١٩٧٧ .
☐ ادم : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري . ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريدة القاهرة عام
☐ ألدوميلي : العلم عند العرب ، ترجمة د . عبد الحليم النجار . الطبعة الأولى دار القلم . القاهرة عام ١٩٦٢ .
☐ برتراند رسل : النظرة العلمية . ترجمة عثمان نويه ، الانجلو عام ١٩٥٦ .
تاريخ الفلسفة الغربية ، ط ١ . ترجمة د . زكي نجيب محمود عام ١٩٦٧ .
☐ برونوفسكي : العلم والبداهة . ترجمة د . أحمد عماد الدين . النهضة العربية عام ١٩٦١ .
☐ بول موسى : المنطق والفلسفة العلوم ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، د . محمود قاسم ٦١ ، ١٩٦٢ .
☐ البيروني : بمناسبة الذكرى الألفية لمولده ، دمشق عام ١٩٧٤ .
☐ توفيق الطويل (الدكتور) أسس الفلسفة . النهضة العربية ، عام ١٩٥٢ .
جلال محمد عبد الحميد (الدكتور) منهج البحث العلمي عند العرب ــ بيروت عام ١٩٧٢ .
☐ جلال مظهر : مآثر العرب على الحضارة الأوروبية ــ الانجلو عام ١٩٦٠ .
☐ زكي نجيب محمود (الدكتور) جابر بن حيان أعلام العرب العدد ٣ عام ١٩٦١ .
نيفر : المنطقة الوصفى الطبعة الثانية الانجلو عام ١٩٥٦ .
☐ زيغرين هونكه : شمس الله تسطع على الغرب ، ترجمة فاروق بيضون الطبعة السادسة ــ بيروت ١٩٨١
☐ سارتون (جورج) : تاريخ العلم ، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني وآخرين ــ الطبعة الرابعة والمعارف سنة ١٩٧٩ .
☐ شاحت وبوزورث : تراث الإسلام ترجمة د . حسين مؤنس جـ٣ ، عالم المعرفة ــ الكويت سنة ١٩٧٨ .
☐ صلاح قنصوه : (الدكتور) فلسفة العلم دار الثقافة.القاهرة سنة ١٩٨٧ .
☐ عبد الرحمن بدوي (الدكتور) دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي الطبعة الثانية الانجلو سنة ١٩٦٣
مناهج البحث العلمي الطبعة الأولى ــ النهضة العربية سنة ١٩٦٣ .
☐ على سامي النشار : (الدكتور) مناهج البحث عند مفكري الإسلام الطبعة الثانية دار المعارف سنة ١٩٦٧ .
☐ عمر فروخ (الدكتور) تاريخ العلوم عند العرب الطبعة الأولى بيروت سنة ١٩٧٠
☐ فرانتزروزنتال : مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي ، ترجمة د . انيسرفريحه دار الثقافة بيروت سنة ١٩٦١ .

□ فؤاد زكريا : (الدكتور) التفكير العلمي عالم المعرفة العدد ٣ الكويت عام ١٩٧٨
□ ابن كنيدي : البيروني في قاموس العلماء ترجمة د . ميشيل خوري ـــ دمشق سنة ١٩٧٤
□ كلور برنار : مدخل إلى دراسة الطب التجريبي : ترجمة د . يوسف مراد القاهرة عام ١٩٤٤
□ محمد جمال الفندي : البيروني اعلام العرب عام ١٩٦٨
□ محمود قاسم (الدكتور) : المنطق الحديث ومناهج البحث الطبعة الثانية سنة ١٩٥٣ الانجلو
□ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . الطبعة الثالثة . دار المعارف بدون تاريخ

مراجع أجنبية :

* Abbas El. Azzawi, History of astronomy in Iraque. (Bagdhad Iraqu Acadomy Press, 1959).
* Bacon (Francis): Novum Oragnum New York 1900 Colonial press.
* Brown (Edward): Arabian Medicine Cambridge 1921.
* Buehler: Truelnerd Record. August 1885.
* Cajori: History of physics, New York, 1929.
* Dictionary of Scientific Biography, Vol, II.
* Health: Greek Astronomy, London, 1932.
* Lyell, C.: «Principles of Geolagy», E.D.John Murrag, London , 1830.
* Sarton (George): Introduction to the history of science Vol., III Washington, 1927.
* Encyclopedia of Islam (Leiden) 1936.

هوامش

(١) د . على الشاني : الأدب الفارسي في العصر الغزنوى . ص ٢٥٥ . الطبعة الأولى . تونس سنة ١٩٥٥ .

(٢) د . على الشاني : الأدب الفارسي في العصر الغزنوى . ص ٢٥٥ .

(٣) بروكلمان : دائرة المعارف الإسلامية . ترجمة محمد ثابت الفندي وآخرين . ص ٣٩٧ . طهران . د .ت مجلد ٤ مادة «البيروني» .

(٤) *Nasr, Sayed Huson, An Introduction to Islamic cosmological doctrines, Combridge: Brhknap press of Harvard university press 1964, P. 114.*

يقول البيروني في كتابه « الجماهر » عند ذكر حجرين من الجواهر وهما «الخماهن والكرك» : «هذان حجران لا يكاد يكون لهما قيمة إلا كقيمة الخرز لولا مناكدة الشيعة نواصبهم في التختم بأبيضها ونواصبهم بأسودها للتمايز كتمايز الجبل عن جنبتى أسبذرود بذكر العلم الأسود والعلم الأبيض مكان العقيدة والمذهب ، وقد كنت أجمع بين هذين الفصين في زوج خاتم كيادا للفريقين معا» الجماهر في معرفة الجواهر : البيروني . تحقيق سالم الكرنكوي . ص ٢١٥ .

(٥) توجد مكانها حاليا بلدة صغيرة تابعة لجمهورية أزبكستان بالاتحاد السوفيتي وقد أطلقت جمهورية أزبكستان على هذه المدينة اسم مدينة البيروني احياء لذكراه ، وهي تقع على شاطىء نهر آموداريا ـــ وهو نهر جيحون القديم على مسافة ٢٠٠ كيلو متر تقريبا جنوب بحيرة آرال .

(٦) ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) : اللباب في تهذيب الأنساب . جـ١ ص ١٦٠ مكتبة القدس . القاهرة سنه ١٢٥٧ هـ .

(٧) ياقوت الحموى (ت ٦٢٦هـ) : معجم الأدباء . جـ١٧ ص ١٨٠ . دار المأمون القاهرة سنة ١٩٣٦م .

(٨) الرستاق : الواد والقرى .

(٩) جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) بغية الوعاة . ص ٢٠ دار المعرفة بيروت ، وظهير الدين البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام ص ٧٤ تحقيق محمد كرد على دمشق سنة ١٩٤٦ .

(١٠) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء . جـ٢ ص ٣٠ طبعة الوهبية مصر سنة ١٨٨٣م .

(١١) كرلونلينو : علم الفلك ص ٦٩ . روما سنة ١٩١١ .

(١٢) البيروني : الصيدنة في الطب . ص ١٤ .

(١٣) بوبوجان جافوروف : بحث عن البيروني . بمجلة رسالة اليونسكو . العدد ١٥٧ ، سنة ١٩٧٤ .

(١٤) ويتابع المستشرق الروسي قائلا : «ويرجع العلماء السوفيت في العقد الرابع من القرن العشرين مرة بعد أخرى إلى كتاب « الآثار الباقية » في أبحاثهم عن التاريخ القديم لوسط آسيا ، وهم لايجدون في غير كتاب البيروني أى وصف للتقويم الصغدياني العظيم الأهمية من حيث دراستهم لموضوع الوثائق الصغديانية في صدر القرن الثامن» . جافوروف . رسالة اليونسكو سنة ١٩٧٤ .

(١٥) ياقوت الحموي : معجم الأدباء . جـ١٧ ص ١٨٢ . القاهرة سنة ١٩٣٦ .

(١٦) ياقوت الحموي : معجم الأدباء . جـ١٧ ص ١٨٣ . وعلى أحمد الشحات : البيروني . ص ٦٨ . دار المعارف سنة ١٩٦٨ .

(١٧) النظامي العروضي السمرقندي : جهار مقالة . ص ٨١ ترجمة عبد الوهاب عزام ، القاهرة سنة ١٩٤٩ وآل عراق ، كما يبدو من تضاعيف كتاب « الآثار الباقية » كانوا من نسل ملوك خوارزم القدماء ، قبل الإسلام ونسبهم على مازعموا يتصل بكيخسروا ، وكان لهذه الأسرة حتى أيام السامانيين قدر من النفوذ والمكانة منذ العهد القديم وكانوا يتوارثون الملك في خوارزم ، أنظر الاثار الباقية للبيروني . ص ٢٤١ حيث يتكلم عن مبدأ تاريخ أهل خوارزم ، ويشير إلى هذه الأسرة . وانظر أيضا جهار مقالة ص ١٧٢ .

(١٨) النظامي العروضي السمرقندي : جهار مقالة . ص ٨١ ترجمة عبد الوهاب عزام ، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ .

(١٩) أبى نصر منصور بن عراق . الرسائل وهى خمس عشرة رسالة ص ٧١ . تحقيق السيد زين العابدين الموسوى . ومعظم هذه الرسائل يتناول شرح نظريات هندسية وفلكية الطبعة الأولى . حيدر آباد الدكن . سنة ١٩٤٨ .

(٢٠) المقصود من هذا أمير المؤمنين على الظاهر ، خوارزمشاه .

(٢١) رسائل ابى نصر منصور بن عراق إلى البيروني . ص ٩ . حيدر اباد الركن سنة ١٩٤٨ .

(٢٢) ابن أبى أصيبعة . عيون الأنباء .جـ٢ ص ٣٧١ . ولأبى سهل المسيحي من الكتب كتاب «المائة في الطب» وهو من أجود كتبه وأشهرها على مايذكر ابن أبى أصيبعة . جـ٢ ص ٣٧١ .

(٢٣) ياقوت الحموى : معجم الأدباء . جـ١٧ ص ١٨٤ .

(٢٤) ف . بارتولد : تاريخ الحضارة الإسلامية . ص ١١٠ ترجمة حمزة ظاهر . دار المعارف ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٨ .

(٢٥) من خصائص منهجية البحث العلمي ذكرَ أولى الفضل من أهل العلم من السابقين بغض النظر عن انتمائهم المذهبي أو الديني ، وهذا مانجده عند البيروني . وقد ذكر «جالينوس» ووصفه كثيرا بأنه فاضل . ويقول المستشرق الروسي إن البيروني كان على علم تام بمدارس بغداد والبصرة العلمية .. ولقد وصف «الجاحظ»وهو أكبر علماء البصرة في القرن الثالث الهجري بأنه «ساذج سريع التصديق» .

(٢٦) انظر في هذا كتابيه : «تحقيق ما للهند من مقوله» و«الآثار الباقية» .

(٢٧) د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٧١ ، الطبعة الأولى . النهضة المصرية سنة ١٩٥٢ .

(٢٨) د . عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم عند العرب ص ١١ . الطبعة الأولى النهضة المصرية . سنة ١٩٥٢م .

(٢٩) *Sayecs. W.C.B: manul of classification. P79 London 195 3rd.*

(٣٠) المرجع السابق . ص ٢١ .

(٣١) د . جلال محمد موسى : منهج البحث العلمي عند العرب . ص ٥٦ الطبعة الأولى . بيروت . سنة ١٩٧٢م .

(٣٢) الخوارزمي (محمد بن أحمد بن يوسف) المتوفى سنة ٣٨٧هـ ـــ ٩٩٧م : مفاتيح العلوم . تحقيق د . عبد اللطيف محمد العبد . ص ٩ . النهضة العربية .

(٣٣) أنظر للفارابي : احصاء العلوم . تحقيق د . عثمان أمين . الطبعة الثالثة . الأنجلو . سنة ١٩٦٨م .

(٣٤) كارلونلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب . ص ٢٩ . الطبعة الأولى . روما سنة ١٩١١م .

(٣٥) كارلونيلنو : علم الفلك . ص ٣٨ .

(٣٦) *Jevons, W.S. principles of science P. 1*

(٣٧) البيروني : رسالة في فهرست كتب الراري . ص ٢١ ، ٢٢ . تحقيق ب . كراوس . الطبعة الأولى باريس سنة ١٩٣٦م .

(٣٨) البيروني : رسالة في فهرست كتب الرازي . ص ٢٢ .

(٣٩) البيروني : تحديد نهايات الأماكن . ص ٢٤ . تحقيق د . ب . بولجاكوف مجلة معهد المخطوطات العربية . المجلد ٨ سنة ١٩٦٢م .

(٤٠) كتاب في علم الجغرافية .

(٤١) البيروني : تحديد نهايات الأماكن . ص ٣٠ .

(٤٢) البيروني : تحديد نهايات الأماكن . ص ٣١ .

(٤٣) الحديث الشريف في نهاية ابن الأثير ١ /١٤٦ ، ١٥٠ ، وفي صحيح الترمذي ١٠ /٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٤٤) البيروني : تحديد نهايات الأماكن . ص ٢٩ .

(٤٥) البيروني : تحديد نهايات الأماكن . ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٤٦) البيروني : تحديد ما للهند من مقولة . ص ١٣ . تحقيق د . ادوارد سخاو ليزج . سنة ١٩٢٥م .

(٤٧) البيروني : تحدي نهايات الأماكن . ص ٣٠ ومابعدها .

(٤٨) سعيد زايد : الخوارزمي والمصطلح العلمي . بحث بمجلة الدارة . السعودية سبتمبر سنة ١٩٨٠م .

(٤٩) جابر بن حيان : رسالة في الحدود . ص ٩٧ من مختارات بول كراوس .

(٥٠) محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي (ت : ٣٨٧هـ ـــ ٩٩٧م) : مفاتيح العلوم . ص ٤ تحقيق د . عبد اللطيف محمد العبد ـــ النهضة العربية . الطبعة الأولى .

(٥١) *G. Sarton: Introd. to the History of science. Vol. 1.P 16,17.*

(٥٢) البيروني : الصيدنة في الطب . ص ١٢ تحقيق الحكيم محمد سعيد . الطبعة الأولى . كراتشي باكستان سنة ١٩٧٣م .

(٥٣) ذبيح الله صفا : آفاق مفقودة في أرض الشعر . مجلة رسالة اليونسكو . القاهرة سنة ١٩٧٤ .

(٥٤) البيروني : الآثار الباقية . ص ١٩٢ ، ١٩٣ . تحقيق سخاو . ليبزج سنة ١٨٧٨ .

(٥٥) البيروني : الآثار الباقية . ص ٨٤ واشتراط البيروني في النص السابق لمعرفة حساب الجمّل راجع إلى أن الأرقام كانت تكتب قديما بحروف اللغة الأبجدية والتي يعني كل منها رقما معينا . كما سنوضح من بعد .

(٥٦) البيروني : الجماهر في معرفة الجواهر . ص ١٠٤ تحقيق د . سالم الكرنكوي حيدر آباد ، الدكن بالهند .

(٥٧) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة . ص ١٤٩ . ادوارد سخاو . الطبعة الأولى سنة ١٩٢٥م .

(٥٨) البيروني : التفهيم لأوائل التنجيم . ص ١٢٤ . مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم : ميقات ٨٤٨ .

(٥٩) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ١٢٢ .

(٦٠) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ١١٢ .

(٦١) البيروني : الصيدنة في الطب . ص ١٣ . تحقيق الحكيم محمد سعيد . باكستان سنة ١٩٧٣م .

(٦٢) البيروني : تحديد نهايات الأماكن . ص ٢٩ تحقيق د . ب . بولجاكوف القاهرة الطبعة الأولى سنة ١٩٦٢م .

ونود أن ننبه على أن البيروني لم يؤلف كتبا في المنطق على شاكلة الكتب التي ألفت في المنطق الأرسطي الصوري — وإن كان لايرى مانع من معرفة جميع العلوم الأجنبية والتمرس بها — وكذلك لم يعارضه بالنقد المباشر كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية في «الرد على المنطقين» وفي عدة كتب أخرى ، وإن كان البيروني — كما نرى — عارضه بشكل فعلي وتنفيذي في صورة مؤلفاته العلمية التي جاءت خلوا من الأفكار التأملية أو المذاهب القياسية الجوفاء ، وأسست في صورتها النهائية على مبادىء مناهج البحث التجريبية والرياضية ، تلك المناهج التي تقوم على أسس من «الاستدلال البرهاني» في الرياضيات ومن «الاستقراء والتجريب العلمي» في العلوم الطبيعية والكونية . وهذا يتضح لنا حين تستعرض مناهج البحث عنده في الرياضيات والطبيعيات .

(٦٣) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ١٠٦ .

(٦٤) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ١٠٦ .

(٦٥) البيروني : كتاب باتنجل . ص ٦٦ .

(٦٦) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ٧٥ .

(٦٧) *Essi sur les origines du lexique technique de la mystique Musulmane, P.74.*

و هـ . ربتر المستشرق الألماني : المنتقى من دراسات المستشرقين . جـ ١ ص ٧١ — ٧٣ ترجمة د . صلاح الدين المنجد . القاهرة سنة ١٩٥٥م .

(٦٨) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ٧٦ .

(٦٩) البيروني : تحقيق ما للهند : ص ١٢ .

(٧٠) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ٩ .

(٧١) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ٩ .

وهناك نصوص كثيرة يحدثنا فيها البيروني عن كيفية الترجمة وصعوباتها تبين عن مدى التحليل العميق الذي يجربه البيروني لعملية الترجمة ، تحليلا داخليا وخارجيا يتصل باللغة وبنائها وتركيبها الداخلي ، كما يتصل بتكوين صاحب اللغة الفسيولوجي ، واتساق اللغة مع جهازه الصوتي ، مع بناء اللغة المنطقي والوضعي ولو كتب أحد علماء اللغة في العصر الحديث في موضوع الترجمة وما يعتورها من صعوبات وعقبات لما بلغ عمق تحليل البيروني ومعالجته لها . أنظر تحقيق ما للهند : ص ١٠ ، ١٣ ، ٦٦ ، ٧٣ ، ٧٦ .

(٧٢) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ٧٥ .

(٧٣) البيروني : الصيدنة في الطب . ص ١٥ .

(٧٤) البيروني : الصيدنة في الطب . ص ١٥ .

(٧٥) البيروني : الصيدنة في الطب . ص ١٥ .

(٧٦) البيروني : تحقيق ما للهند .

(٧٧) البيروني : رسالة في فهرست كتب الرازي . ص ٣٩ ــ ٤٠ .

(٧٨) د . فؤاد زكريا : التفكير العلمي . ص ٢٧٩ . سلسلة عالم المعرفة . العدد ٣ الكويت سنة ١٩٧٨م .

(٧٩) من موضوعى ***Objective*** : يقال على مايوجد في الأعيان . في مقابلة «ذاتي» ***Subjective***
د . مراد وهبه ويوسف كرم : المعجم الفلسفي . دار الثقافة . ص ٢٣٣ الطبعة الثانية سنة ١٩٧١م .

(٨٠) بول موى : المنطق وفلسفة العلوم . ص ٧٢ جـ ١ ترجمة د . فؤاد زكريا . الطبعة الأولى «مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦١م .

(٨١) البيروني : تحديد نهايات الأماكن . ص ٢٢ .

(٨٢) البيروني : تحديد نهايات الأماكن : ص ٢٣ .

(٨٣) البيروني : افراد المقال في أمر الظلال . ص ٣٦ .

(٨٤) البيرونى : الآثار الباقية . ص ٦٨ .

(٨٥) البيروني : تحديد نهايات الأماكن . ص ٣٨ .

(٨٦) البيروني : تحديد نهايات الأماكن . ص ٣٨ .

(٨٧) البيروني : الجماهر في معرفة الجواهر . ص ٩٩ .

(٨٨) البيروني : الآثار الباقية . ص ٢٤٣ . ويقال إن عنوان كتاب «سنان» الذي انتقد فيه جالينوس هو كتاب «الأنواء» أنظر د . روزنتال : مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي . ص ١٥١ . بيروت . الطبعة الأولى . سنة ١٩٦١م .

(٨٩) كان فاضلا منجما وفلكيا . وله من الكتب الفصول وعمل الرخامات . القفطي : تاريخ الحكماء . ص ١٨٨ . بيروت الطبعة الأولى .

(٩٠) البيروني : استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الأسطرلاب . ص ٤٦ أ . مخطوط بدار الكتب المصرية . برقم . ك : ٥٨٢٥ .

(٩١) البيروني : استيعاب الوجوه الممكنة . ص ٤٦ أ .

(٩٢) البيروني : استيعاب الوجوه الممكنة : ص ٤٩ أ .

(٩٣) البيروني : استيعاب الوجوه الممكنة . ص ٥٠ أ .

(٩٤) البيروني : الآثار الباقية . ص ٤ .

(٩٥) البيروني : الآثار الباقية . ص ٤ .

(٩٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ص ٤٧ الطبعة الخامسة . دار المعارف سنة ١٩٦٩م .

(٩٧) البيروني : الآثار الباقية . ص ٦٦ .

(٩٨) البيروني : الآثار الباقية . ص ٦٨

(٩٩) البيروني : الآثار الباقية . ص ٣٣٨ .

(١٠٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . ص ١٤٠ . الطبعة الثالثة — دار المعارف . بدون تاريخ .

(١٠١) البيروني : الآثار الباقية . ص ٥٢ .

(١٠٢) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ١٢ .

(١٠٣) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ١٢ .

(١٠٤) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ٢ .

(١٠٥) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ٣ . والآثار الباقية : ص ٣٩ .

(١٠٦)

وأنظر أيضا د . صلاح قنصوه : فلسفة العلم . ص ٦٥ . دار الثقافة . الطبعة الأولى . القاهرة سنة ١٩٨١ .

(١٠٧) د . فؤاد زكريا : التفكير العلمي . ص ٢٩٦ . سلسلة عالم المعرفة . العدد ٣ الكويت . سنة ١٩٧٨م .

(١٠٨) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ٤ .

(١٠٩) البيروني : استخراج الأوتار في الدائرة . تحقيق الأستاذ أحمد سعيد الدمرداش . ص ١٠٦ . الطبعة الأولى . القاهرة سنة ١٩٦٥م .

(١١٠) البيروني : تحقيق ما للهند . ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

(١١١) البيروني : القانون المسعودي . ص ٧٢٩ . جـ٢ . حيد آباد الدكن بالهند الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤م .

(١١٢) البيروني : تمهيد المستقر لتحقيق معنى الممر . ص ٦٢ . حيدر آباد الدكن بالهند . الطبعة الأولى . سنة ١٩٤٨م .

(١١٣) البيروني : القانون المسعودي . المقدمة . جـ١ . حيدر آباد الدكن بالهند ، سنة ١٩٥٢م واستيعاب الوجوه : ص ١ .

(١١٤) البيروني : فهرست كتب الرازي . المقدمة .

(١١٥) البيروني : الآثار الباقية . ص ٤ .

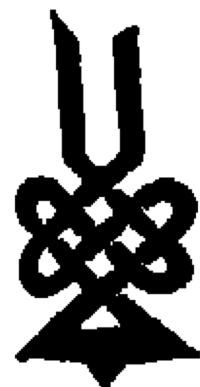
(١١٦) البيروني : الآثار الباقية . ص ٣٦٢ .

(١١٧) البيروني : تحديد نهايات الأماكن . ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

(١١٨) البيروني : تحديد نهايات الأماكن . ص ١٦٨ .

(١١٩) البيروني : استخراج الأوتار في الدائرة . تحقيق الاستاذ / أحمد سعيد الدمرداش . ص ١٥٣ ، ١٧٩ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٨ القاهرة سنة ١٩٦٥ .

(١٢٠) البيروني : تسطيح الصور وتبطيح الكور . ص ١ ب . صورة مخطوط بدار الكتب المصرية برقم : رياضة ٨٩٨ .







تعقيب على مقال* (من الردة إلى الإيمان)

أ / محمد بريش ـ المغرب

السيد الأستاذ /رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر

سبق أن عبرت لكم من قبل عن استغرابى لنشركم مقالاً للأستاذ /أحميدة النيفر بالعدد ٤٧ (٧ /١٤٠٦) ، ذلك أن الأستاذ النيفر يستشف من كتاباته ميول علمانى ورضاء ماركسى ، وتأثير بمختلف التيارات الليبرالية التجديدية فى المجال الدينى .

ويلاحـــــظ هذا من خلال ما ينشرة ومايشرف عليه فى مجلة (21-15) والتى انتدبت نفسها لتكون مجلة الفكر الإسلامى المستقبلى ، ونصبت ذاتها مجلــة للقـــرن الخامس عشر الهجرى ، الواحد والعشرين الميلادى ، إضافة إلى هذا فإن الأستاذ النيفر نشط فى سنواته الأخيرة ضمن ماسمى بالحوار الإسلامى المسيحى ، تحت رعاية الكنيسة وبتحريك منها !

وأنا لاأتهم الأستاذ النيفر بالتبشير أو التنصير ، ولكننى أتعجب لنشره مقالين بمجلة « إسلامكوريستيانا » السنوية ، والتى يصدرها المعهد البابوى للدراسات العربية والإسلامية بروما .

فأول مقال نشر له كان عنوانه « الإسلاميون لوثر والهرم المقلوب » (فى العدد ١١ /١٩٨٥ ، ص ١ – ١١) ، حيث شاد فيه بلوثر وثورته داخل الكنيسة ، وعاب فى المقابل على المسلمين

(*) العدد ٥٠ من المسلم المعاصر .

عدم وجود مثيل للوثر يرقى بالإسلام نحو التحديث والعلمنة .

وفى مقال النيفر أشياء تبدو جيدة وأفكار تستحق الاستنباط والتفكير ، إلا أن هناك أفكار أخرى وغايات خفية لاتدرك إلا حين الإحاطة بإنتاج ونشاط الأستاذ .

أما المقال الثانى فعنوانه « الردة : من الإيمان إلى وعي التناقض » ، وهذا هو العنوان الأصلى كما ورد بالفرنسية فى العدد رقم ١٣ /١/ ١٩٨٧ ص ١٩٨ ، وليس (من الردة إلى الإيمان إلى وعى التناقض) . وقد أشاد الأستاذ النيفر فى هذا المقال بالأستاذ محمد الطالب الذى كان له هو الآخر مقالا حول الإسلام والحوار يستشف منه تحقير الإسلام إلى جنب تضخيم الاجتهاد المسيحى !

ولا أريد أن أعرض لكم أفكار هذه المقالات ، فالمعهد البابوى لم ينشرها عبثاً وإنما يعرف معناها والأهداف التى تقصدها .

ولكنى أريد أن أنبه المشرفين على مجلة « المسلم المعاصر » الغراء إلى وجود مجموعة تسمى نفسها بـ « المجموعة الإسلامية المسيحية للأبحاث » أسست فى ربيع ١٩٧٧ ، يشارك فيها مجموعة من المسيحيين والمسلمين لبحث عدة قضايا منها الإيمان والعدل .. وغيرها . وقد شارك الأستاذ النيفر فى هذه المجموعة بالبحث المعنون « الردة : من الإيمان إلى وعي التناقض »

ولاتهمنا مقالات النيفر بقدر مايهمنا القرار الذى اتخذته المجموعة ، والذى عبر عنه الراهب جون بول غابوس ببلجيكا سنة ١٩٨٧ ، حين عرض الأعمال الأخيرة للمجموعة المعنونة « الدولة والدين والعلمنة فى الإسلام » ، والتى نشر المعهد البابوى الجزء المتعلق بالدين والدولة منها فى العدد (١٢ /١٩٨٦ ، ص ٤٩ — ٧٢) وسكت عن الجزء المتعلق بالعلمنة . حيث قام هذا الراهب فى الجزء الأخير من محاضرته بعرض موقف المجموعة من موضوع الدولة والدين والعلمنة فى الإسلام شارحاً **أن المجموعة تقف موقف المدافع لعلمنة مفتوحة إيجابية تجاه الدين .**

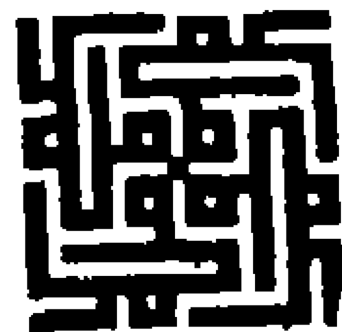
(عدد ١٣/١٩٨٧ ، ص ٢٤٣) .

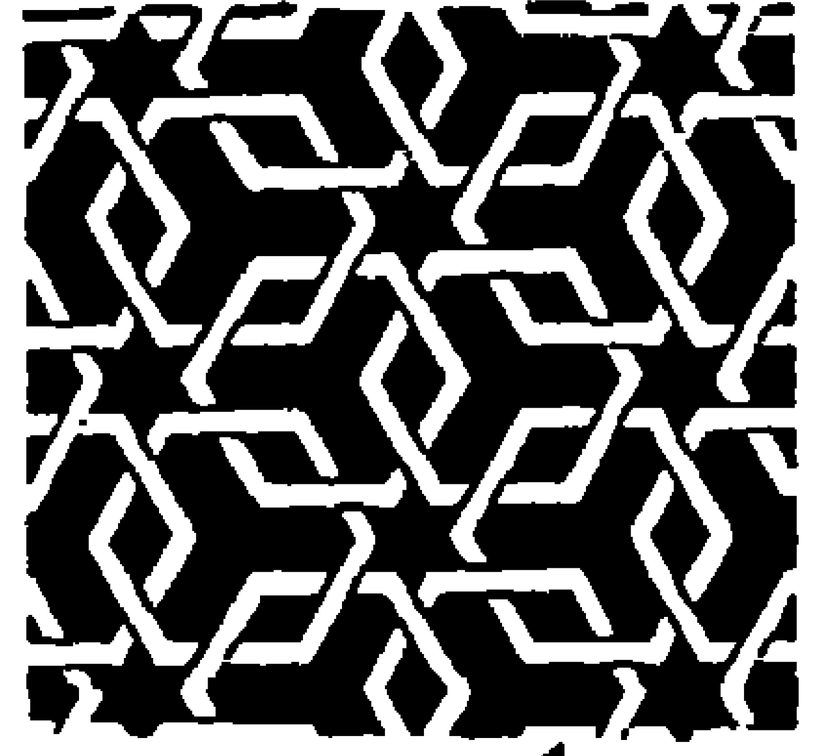
وإن كنت لا أشك بتاتاً فى قدرة الأستاذ النيفر على الجدل وإثارة القضايا الساخنة فى الفكر الإسلامى ، كما أننى لا أشك فى إسلاميته بقدر ماأستغرب لمقولاته ومواقفه المساندة لما تطرحه الكنيسة .

ويمكنكم نشر ماشئتم من كلامى هذا تحت مسئوليتى ، إن رأيتم ذلك نافعاً .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته :

محمد بريش
المغرب





نقد كتب



نظرية التطور عند مفكري الإسلام

دراسة مقارنة

د . محفوظ علي عزام

عرض وتحليل د . كارم السيد غنيم

إن موضوع الخلق وما يتصل به من البحث في نشأة الكون بصفة عامة ، ونشأة الحياة والكائنات الحية بصفة خاصة ، والبحث عن أصل الأنواع وأصل الإنسان ، إنما هو مسألة إلهية غيبية ، فلا يستطيع بَشَرٌ مهما أوتي من علم أن يفصل فيها بعقله ورأيه ، مهما ادَّعى المعرفة والتجريب .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه لم يحدث خلاف أو اختلاف في العصر الحديث مثل الذي حصل بالنسبة لنظرية التطور العضوي لداروين ، فهذه النظرية لاقت من الانتقادات الكثير في الغرب والشرق على السواء ، حيث نقدها كثير من المتدينين والفلاسفة والعلماء ، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين . ذلك لأنها تتصل بموضوع العقيدة الإيمانية في «الله» وما أنزل من الكتب والرسالات وما احتوته من نصوص وماجاءت به من أمور . على أنها لاقت قبولاً لدى نفر من العلماء ، إضافة إلى قيام أصابع خفية بنشرها وتعميمها وتصديرها إلى كافة أنحاء العالم .

من هنا فإن الكتاب الذى نعرض له ونتناوله بالتحليل في هذا المقال ، كتاب على درجة خطيرة من الأهمية ، كما أنه على درجة رفيعة من الدراسة الأكاديمية المستهدفة المنسقة ، كيف لا وهو في الأصل

رسالة (أو أطروحة) نال بها صاحبها درجة الدكتوراة في الفلسفة الاسلامية . فلا تجد فيه الأسلوب الإنشائي الخطابي ، ولا ترى فيه عبارات هلامية ، كما لا تجد فيه تسرُّعاً بالحكْم على مسألة أو البتّ في أمر ما إلّا بعد تمحيص جوانبه وتدقيق ثناياه . كذلك فالكتاب يخلو من الحشو مع ترفّع صاحبه عن أن يعرّض بالعلماء أو بغيرهم من الناس ، فإذا اختلف مع أحدهم في شيء أعلن ذلك في أسلوب علمي وبطريق مهذّب رزين ، وأبَانَ في وضوح أوجه هذا الاختلاف ومدى ماله فيه من حَقٍّ . هذا وإن كانت الرسالة قد خضعت للجنة إشْراف ثم حَكَمتَ عليها لجنة من الممتحنين وأجازتها ، فإننا وجدنا فيها من النقاط ما يجب تصحيحه ومن المسائل مايجب تلافيه ، خاصة فيما يتعلق بالنواحي العلمية التي لا يملك الباحث أدواتها بل هو — كما قال — قد رجع إلى بعض الكليات العملية في شأنها ، لكننا نراه رجوعاً على غير المستوى اللائق بجلال الموضوع وخطورته . وعلى وجه العموم ، فإننا نرى الكتاب في مجْمله وجبة علمية دسمة ، ضرورية لخاصة المثقّفين ، إنْ لم تكن لعامّتهم ، وهو يحتاج إلى القراءة المتأنية بل تتطلب بعض فصوله إعادة الاطلاع والتمحيص والربط بين الجزئيات المختلفة . وسوف نُتْبع كل باب من أبوابه بتعقيباتنا العلمية على النقاط التي نرى فيها ما يجافي الصواب .

قامت دار الهداية بالقاهرة بنشر الطبعة الثانية لكتاب (نظرية التطور عند مفكري الإسلام — دراسة مقارنة) لصاحبه د . محفوظ علي عزّام في عام ١٤٠٦هـ (١٩٨٦م) ، ويقع في (٢٦٦) صفحة ذات القطع ١٧,٣ × ٢٣,٨سم ، وينتظم مقدمة وخمسة أبواب أعقبتها خاتمة ، ثم قائمة احتوت على (١٣٦) مرجعا عربياً وأخرى احتوت على (١١) مرجعا أجنبياً وانتهى الكتاب بملخص (باللغة الانجليزية) لمحتواه العام . تناول الباحث في مقدمته التعريف بموضوع بحثه والهدف المُبْتَغَى منه حيث قال : وقد حاولت في هذا البحث أن أطرح موضوعا حيويا يعود بالخير والنفع على فكرنا الإسلامي ، ويلفت انتباه غيري من الباحثين إلى مافي ذلك الفكر من مباحث خصبة تُعَدُّ في نظر كثير من الباحثين من المباحث العصرية ، حتى يهتم هؤلاء الباحثون بالموضوعات الأكثر نفعاً وافادة للفكر الإسلامي ، الأمر الذي يجعلنا على صلة بحياتنا وواقعنا الفكري الحاضر .

وبعد أن أشار الباحث إلى بعض الصعاب التي واجهها في سبيل إعداد هذا البحث ومدى ماتجشّمه من عثار ، عرض لأبوابه وفصوله ، ثم أكد على أن دراسته هذه جاءت ملتزمة بالمنهج الموضوعي القائم على الاستقراء والاستنباط والإحصاءات الدقيقة ، وكل ذلك في موضوعية تامة دون تحيّز أو انفعال ، وفي حيْدة علمية .

الباب الأول هو (**مدخل لدراسة نظرية التطور**) ويبحث في المصطلحات العلمية والفكرية التي تتعلق بالقضية

المدروسة ، وذلك في فَصْلَيْن ، كشف أولهما عن مصطلح التطور في اللغة والتراث الفكري والعلمي ، وبيَّن ثانيهما مصطلح الخلق ونظريات الخلق المختلفة .

يُعَدُّ مصطلح التطور جديداً على المعاجم العربية ، فلم يرد في المعاجم القديمة إلا لفظ «طور» ، وقد ورد في القرآن الكريم في صيغة الجمع «أطوار» في قول الله تعالى : ﴿**وقد خلقكم أطوارا**﴾ (نوح ـــ ١٤) ، أما في المعاجم الحديثة فقد اشتق المحدثون من كلمة «طور» فِعْلَيْن هما : «طوَّر» و«تطوَّر» ، بمعنى حوّل من طور إلى آخر ، وتحوّل من طور إلى آخر ، وبصفة عامة فقد توصل الباحث إلى أن التطور ـــ لغةً ـــ له عدة معان هي «الضروب» ، «الأحوال» ، «الخِلَق المختلفة» ، «التدرج» ، «التنوع» ، «التناسق» ، «الحد» ، «الغاية» ، الظهور التدريجي لشيء من شيء آخر .

أما المعنى الاصطلاحي للتطور فإنه لم يجده قد ورد صراحة في معظم كتابات مفكري الإسلام وعلمائه ، بل ورد مايدل عليه من بعض الوجوه ، إلا أنه عثر على تصريح به عند «أبي الريحان البيروني» عالم (طبقات الأرض) الكبير . كما جاء عند «الفارابي» بمعنى تدرج الأجسام في الحدوث ، وعند «ابن مسكويه» بمعنى الترتيب واتصال المخلوقات ببعضها في نظام متوالى ، وعند «ابن خلدون» بمعنى التدرج والترتيب في الخلْق أيضا .

أما المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بالقاهرة فيعرف «التطور» بأنه انتقال من المختلف إلى المؤتلف ، ومن غير المتجانس إلى المتجانس ، ومن اللامحدود إلى المحدود أو بالعكس . وعلى أية حال ، فللتطور في الفكر الحديث عدة معان بينها المؤلف ، ثم انتقل إلى : ماهو التطور الفردي ، وماهو التكوين النوعي ، ومَنْ هو المفكر التطوري ، وهل يعني التطور بالضرورة التحول من الأدنى إلى الأعلى ، وما هو منطلق الخطورة في بحث موضوع التطور ؟؟ وبعد أن أجاب عن هذه الأسئلة توجه إلى أحد أنواع التطور وهو التطور العضوي أىْ تطور الكائنات الحية ،

وتدرج في حديثه إلى محور هام من محاور رسالته وهو الإجابة عن السؤال : هل قال مفكرو الإسلام بالتطور العضوي ؟ وقبل الإجابة يجب تعريف التطور العضوي بـ(إنَّ جميع الكائنات الحية التي تعيش على الأرض قد نشأت من أصل واحد أو بضعة أصول ، وأن التغيرات المختلفة التي حدثت لها قد جعلتها تتحول من كائنات بسيطة التركيب إلى أخرى أكثر تعقيداً) ... ومن الجدير بالذكر القول بأن نظرية التطور عند مفكري الإسلام تبعد كثيراً عن هذه المفاهيم الخاصة بالتطور العضوي بالمعنى الذي ذهب إليه «تشارلز دارون» وأشياعه من التطوريين المحدثين ، فهم (أىْ مفكري الإسلام) يصنّفون الكائنات تصنيفاً يقوم على الترتيب والأفضلية والشرف والتدرج .

الكون وحدة شاملة ، فما هو القانون الذى يسيطر عليه ؟ إنّه قانون التطور والترقّي ، بصرف النظر عن نظرية «دارون» في تطور الكائنات الحية ، وعمّا في تلك النظرية من خطأ أو صواب ، وماهو الهدف من هذا التطور والترقي ؟ إنه التسامي طبقاً للتكامل الذى تنشده الكائنات وتهدف إليه في تطورها وترقيها . علماء اللغة يقرون بأن اللغة العربية مرّت بمراحل تطور ، وكذا الحال عند علماء دراسة الأديان ، وعند الأدباء ، وعند التربية الروحية ، وعند الفلاسفة ، وعند علماء الاجتماع ، وعند علماء الطب والكيمياء والطبيعيات وعند الفقهاء ... لقد عرف المسلمون **التطور** في كل شيء ، ولـكنهم لم يعرفـوا **التحـول** (*Transformation*) ، وهناك فرق بين التطور والتحول ، وإن كان الإثنان مذهبان بيولوجيان ، ويقول كلاهما بحصول التحول الارتقائي ، وبعد أن أوضح المؤلف الفرق بينهما نبّه إلى انخداع بعض الباحثين بمقولة التطور البيولوجي ــ كما هى في نظريات التطور الغربية ــ وراح يُنْطِقُ مفكري الإسلام بها ، جرياً وراء المعاصرة والتحديث والتجديد والعصرية والمواكبة والأصالة ، وذلك في أغلب الأحيان عن حسن نيّة ، وفي بعض الأحيان عن سوء قصد ، وفي كل حال عن عدم فَهْم .

الفصل الثاني من الباب الأول يناقش فيه المؤلف مسألة مرتبطة بالتطور وهى «الخلْق» ، فمصطلح «الخلق» قد ورد في القرآن أكثر من ٢٥٠ مرة باشتقاقاته المختلفة ، وكان الصيغتان الفعليتان «خلق» (٦٤ مرة) ، «خلقنا» (٢٤ مرة) هما أكثر الصيغ وروداً . وبعد أن طوّف مع العلماء في معاني الخلْق لغةً واصطلاحاً وأنواعاً ، انبرى يعرض نظريات الخلق ومنابعها ، وقبل تعديدها يُلْفِتُ النظر إلى ثلاث نقاط هى :

(١) أصل المشكلة ، فقد ظهرت هذه المشكلة نتيجة أمرين : تنوّع الكائنات ، ودقة فهم المسألة وصعوبة تفسيرها على الانسان .

(٢) ثم يلفت النظر أيضا إلى اتفاق جميع مفكري الإسلام على أمرين ــ مهما اختلفوا في نظريات تفسير تنوّع الخلْق وتطوره ــ ذالكما الأمرين هما : الله جل جلاله هو الخالق للعالم ، والعالم كله صادر عنه ومخلوق له . كما أن جميع العناصر والكائنات الحية محدثة .

(٣) محاولة تفسير عملية الخلق لابد أن تقوم أساساً على وضع الفروض الثلاثة الآتية :

أ ــ خَلَقَ الله العالم (بما فيه من سماوات وأرض وعناصر ونبات وحيوان وإنسان) دفعة واحدة بلا زمان ، وأخرجه من العدم إلى الوجود على ماهو عليه الآن .

ب ــ أو أن هذه الكائنات قد أُخْرِجَ بعضها من العدم إلى الوجود دفعة واحدة ، وأُخْرِجَ البعض الآخر على التدرج .

جـ ــ أو أن هذه الكائنات أُبْدِعَت وأُخرجت من العدم إلى الوجود على تدريج

ونظام وترتيب أولاً فأول على ممر الدهور والأزمان .

أما النظريات المختلفة التي تفسر عملية الخلق فهي :

النظرية الأولى : التكوين أو الخلق عند المتكلمين من أهل السنّة هو إبداع واختراع أو هو خلقٌ مباشر من العدم . وقد بَنَوْا نظريتهم هذه على القول بالجوهر الفرد أو الجزء الذى لايتجزأ .

النظرية الثانية : تنص على الخلق المستمر والمتجدد .

النظرية الثالثة : تقول بالوسائط والصدور وهى مذهب الفلاسفة من المعتزلة .

النظرية الرابعة : وتقول بالكمون أو البطون ، ورائدها «إبراهيم بن يسار النظام» .

النظرية الخامسة : العالم ليس إلا مظهرا للتجليات الآلهية ، ويقول بها بعض الصوفية .

ولقد عثر على رأى آخر لبعض الباحثين يرى أن هذه النظريات الخمسة تتلخص في ثلاثة مذاهب فقط للإسلاميين ، وعَدَّ منها «المذهب القرآني» ، ولكن المؤلف نقد هذا الرأى ورفضه . ثم بيّن أن هناك قديما فكرتين أساسيتين تفسران خلق الكائنات الحية : نشأت إحداهما فيما بين النهرين ، ونشأت الأخرى في مصر ، وانتقلت منها إلى اليونان ، وكان لها أثرها في فكرة التطور التي قال بها «أرسطو» المعلم الأول ، كما يسمُّونه .

بعد ذلك رأى أن هناك مصطلحات ذات علاقة وطيدة بموضوع البحث ، وهى : الابداع ــ النشأة ــ التكوين ــ الإحداث . فناقشها لغويا واصطلاحيا وفلسفيا ، وكان ممن رجع إليهم من المفكرين والعلماء في هذه المناقشات : الكندي ، ابن سينا ، الراغب الاصفهاني ، التهانوي ، الجرجاني ، إخوان الصفا ، البيضاوي ، الفارابي ، وابن منظور .

لمّا كان القرآن الكريم والسنّة المطهرة هما المقياس الذي يجب أن يزن به الباحث صدق أو عدم صدق آراء جميع البشر ، فإن الباب الثاني جاء ليعرض **قضية الخلق في الكتاب والسنّة** قبل أن يناقش هذه القضية مع مفكري الإسلام أو مع مفكري الغرب في البابيْن التاليْين . وجاء الباب في ثلاثة فصول : تناول أولها مسألة خلْق العالم وأصله ، وتناول ثانيها الكشف عن حقيقة أصل الحياة وخلْق وتطور الكائنات الحية . أما الفصل الثالث فقد تناول بيان وتفسير عملية الخلْق والتطور .

بدأ المؤلف الباب الحالي بفصل في خلْق العالم مصدراً إياه بالمنهج الذى يجب اتباعه عند ولوج أيّ أمر من الأمور الكونية أو عند التعامل مع الآيات الكونية الواردة في القرآن الكريم ، والذي يمكن تلخيصه في النقاط التالية :

(١) ينبغي عدم العدول عن الحقيقة إلى المجاز في فهم القرآن إلّا إذا قامت القرائن الواضحة تمنع من حقيقة اللفظ وتحمل على مجازه .

(٢) ينبغي ألا تفسر كونيات القرآن إلا باليقين الثابت من العلم لا بالفروض ولا بالنظريات .
(٣) ينبغي تفسير الآيات الكونية في ضوء الفهم الصحيح لجميع الآيات القرآنية دون الاقتصار على بعض الآيات التي تتمشى مع هذا الاتجاه أو ذاك .

في الجزئية الثانية من الفصل ذاته يذكر أنه قد استعرض كافة الآيات الكونية في القرآن والتي تتناول الخلق وخرج منها بستة حقائق يقررها القرآن ، وبعد ذلك يشرح مؤلفنا طريقة خلق العالم كما تحدث عنها القرآن ، وخلال شرحه عَلِمْنَا أنه يميل إلى وجود أراضين أخرى غير أرضنا التي نعيش عليها ، وعليها خَلْقٌ مثلنا . ثم وصل إلى قوله : وقد اضطرب المفسرون قديماً (ابن كثير وغيره) وحديثا (عبد الكريم الخطيب وغيره) في فهمهم لهذه المسألة التي ناقشناها الآن ، فَهُمْ مرة يقولون إن خلق الأرض كان قبل خلق السماء ، وأخرى يقولون إن خلق السماء كان قبل خلق الأرض ومرة ثالثة يقولون انهما كانتا مخلوقتين معاً ، ورابعة يقولون ان عوالم السماء مخلوقة قبل الأرض . ويخطىء المحدثون من المفسرين خطأً فادحا عندما يقولون إن الكواكب الأخرى هى السموات ويستنتجون من ذلك أن عوالم السماء مخلوقة قبل الأرض دون أن يحددوا ما المقصود بالأرض بالضبط . ثم يحدد ثلاث حقائق يقينية يستيقنها العلم الآن هى :

(١) تعدد العوالم فلكياً .
(٢) دخانية السماء قبل البدء .
(٣) انفصال الأرض عن السماء بعد أن كانت متصلة بها أولا .

وبعده تكلم عن الأطوار الستة في خلق السموات والأرض ، واختلاف المفسرين في تحديد قَدْر اليوم المقصود في القرآن الكريم ، وينتهي إلى النقاط التالية :

(١) وجود ست مراحل للخلق عموما .
(٢) تداخل مراحل خلق السموات مع مراحل خلق الأرض .
(٣) خلق الكون ابتداءً من كومة أولية فريدة كانت تشكل كتلة متماسكة .
(٤) تعدّد السموات وتعدد الكواكب التي تشبه الأرض .
(٥) وجود خلق وسيط بين السموات والأرض .

ومن خلق العالم انتقل الباحث إلى خلق الحياة والكائنات الحية ، كما تناولها القرآن الكريم والسنة المطهرة ، فتكلم عن أصل الحياة ثم عن خلق الكائنات الحية وتطورها وعن ازدواج الكائنات ، ثم أَفْرَدَ فقرات خاصة بكل من

(١) النبات (٢) الحيوان (٣) الانسان .

وعرَّج على بيان القرآن الكريم بوجود صفات مشتركة بين الانسان والحيوان ، وأطوار خلق الإنسان الأول «آدم» ، ثم أطوار خلق نسله أى ذريته . ولم يفته أن يورد أقوالا للعلماء تؤكدها آيات من القرآن في تطور الجنس البشري عبر الأزمنة المتلاحقة ، سواء في الصفات الجسمانية طولا وعرضا وقوّة واحتمالا ، أو في الصفات النفسية والاجتماعية .

آخر فصول الباب الثاني جاء في التفسير لقضية الخلق وعملية التطور كما قدَّمه القرآن الكريم وفصّلته السنة المطهرة . فقصةُ الخلق قد قصَّها رسول الله ﷺ على أصحابه والمسلمين الأولين من أَلِفِها إلى يائها ، وأثبتها البخاري في صحيحه (كتاب بدء الخلق) . أما عن القوة الفاعلة في الخلق والتطور فإنها قوة الله وحده ، فهو المستقل بخلق وتطور السموات والأرض ، وهو المستقل بخلق وتطور الانسان والكائنات الأخرى ، ولم يشهد ذلك غيره ، وهو المدبِّر لها كلها والمقدّر ، وليس معه في ذلك شريك ولا وزير ولا مشير ولا معين «ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وماكنت متّخذ المضلين عضدا» (الكهف — ٥١) ... كل هذا يتم بفعل الأمر «كن» الذى يعبّر عن الخلق الإلهى ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾ (النحل — ٤٠) ... يتم تنفيذ هذا الأمر الإلهى بوساطة الملائكة الذين هم جنود الله الموكلين بكل حركة في السموات والأرض والأفلاك والشمس والقمر والرياح والسحب والنبات والحيوان والإنسان ، وهم مع الأخير من لحظة كونه «نطفة» حتى لحظة «قبض روحه» .

قبل أن نغادر الباب الثاني نود الإشارة إلى أمر ما كان ينبغي أن يفوت على الباحث ذلك هو قوله عن قصة تطور الحيوان في ص ٧٠ : «لقد وردت قصة خلق الإنسان صريحة وقاطعة في القرآن الكريم بحيث لا تحتمل لَبساً ولا تأويلاً . أما الحيوانات الأخرى فإن القرآن الكريم قَدْ ضَرَبَ صَفْحاً عن قصة نشأتها ، ومن هنا فإنّ لكل عاقل أن يبحث في الأمر إذا أحب ...» والواقع أن ورود الكلمتين «**الحيوانات**» ، «**الأخرى**» متجاورتين في هذه العبارة يفيد بأن الإنسان أحد أنواع هذه الحيوانات ، وبالتالي يقع المؤلف فيما حذَّر منه في طول الكتاب وعرضه بل هو قد بنى موضوع بحثه كله لينفي هذا الزعم الباطل ، فكيف يفوته إزالة لفظ «الأخرى» حتى يستقيم أسلوب الكلام من الناحية العقيدية والعلمية . والواضح أن أسلوب الحديث في هذه العبارة أسلوبه هو ، فإذا كان أسلوب غيره من الباحثين وقد نقله هو من أحد مراجع الرسالة ، فكان من الأحرى أن يضع لفظة (الأخرى) بين حاصرتين هلاليتين أو يشير إليها بعلامة تعجب بين قوسين بعدها مباشرة . فإذا قال لي الباحث إن الانسان أحيانا يُعَدُّ من الحيوانات من حيث هو كائن حى وهو يشترك مع الحيوانات في بعض الصفات ، فلا غُبْنَ إذاً لحقّه إذا أتينا بالعبارة كما هى ، أقول له : على الباحث أن يكون حَذِراً لمَّاحاً ، ويزداد تشديدنا عليه في هذه الخاصية إذا كان يبحث عن مسائل تمسُّ العقيدة الدينية من قريب أو من بعيد ، فهو ينتقي الكلمات ويختار الأساليب ويتحسس العبارات ، فلا يترك مأخذاً يأخذه ناقد عليه أو ينسى ثغرة يدخل من خلالها حاقد يسعى لتقويض صرح العقيدة

فيضربه بأحد معاوله ، ضَعُفَتْ هذه الضربة أم قويت .

هذا وقد تكررت نفس السقطة العلمية في الباب ذاته ، وذلك في ص ٨٧ حيث يقول : «إن الانسان الحالي **هو أقل الحيوانات** تسليحاً وقوة عضلية ... » ، وما يمكن قوله هنا قد قلناه فيما سبق من السطور ، على أننا نشير بأهمية إزالة لفظة (الأخرى) هناك ، أما هنا فنشير بأن يُضْبَط الأسلوب هكذا (إن الانسان الحالي أضحى أقل من الحيوانات تسليحاً وقوة عضلية ..) فهذا أَرْبَأ لدين الباحث وأسلم لعقيدته .

يبحث الباب الثالث على مدى ٥٧ صفحة من الكتاب في **نظرية التطور عند مفكري الإسلام** ، وهل قالوا بالتطور ، وما موقفهم من نظريات التطور الحديثة بما فيها نظرية دارون والداروينية الجديدة . وينتظم الباب ثلاثة فصول : يتناول أولها موضوع العالم وأصله ، ويعالج ثانيها أصل الحياة والكائنات الحية وتطورها ، أما الفصل الثالث فيتناول تفسير التطور .

ماهو المقصود بالعالم ؟ يقرر الجويني أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى ، وهذا العالم جواهر وأعراض وأكوان وأجسام . ويقرر الغزالي أن العالم هو مجموع الأجسام الطبيعية كلها ، أما ابن رشد فيقول بأن العالم كأنه حيوان واحد ، وفيه قوة روحية واحدة وهو فائض عن الله سبحانه ... والله هو الممسك له والحافظ ، ويقول إخوان الصفا بأن العالم بأسره كُرِّى الشكل وحركات أفلاكه دورية . وقد فنَّد مؤلفنا أقوال بعض مفكري الإسلام (خصوصاً اخوان الصفا) وتوصل إلى وقوعهم في خطأ كبير حينما اعتبروا الكواكب الأخرى — غير الأرض — هي السماوات .

إذا كان مفكرو الإسلام قد أجمعوا على أن العالم يتكون من أجسام ، فَمِنْ أى شيء تتكون هذه الأجسام ؟ للعلماء في الاجابة على هذا السؤال ثلاثة مذاهب :

أولا : مذهب الذرة ، وينص على أن الاجسام تتكون من ذرات أو أجزاء أو جواهر فردة .

ثانيا : مذهب الأصل والصورة ، وينص على أن الهيولي هى المادة الأولية تمييزا لها عن المادة الثانية الداخلة في تكوين المصنوعات .

ثالثا : المذهب الروحي (أو مذهب الوحدات الروحية) ، حيث يَسْرِي روح الحياة في كل كائن من كائنات هذا العالم .

بعد ذلك انتقل الباحث إلى مناقشة مسألة (تطور خلق العالم) عند مفكري الإسلام ، فحصر ثلاثة آراء في المسألة ، وعوَّل كثيراً على مصادر اخوان الصفا والقزويني والبيروني وابن خلدون وابن مسكويه ، ثم هو يأخذ على د . على عبدالواحد وافي حُبَّه المفرط لابن خلدون والذى أدى به إلى محاولة إنْطاقِ ابن خلدون بنظرية التطور المتفقة مع نظرية دارون . وأخذ يفنّد خطأ هذا المنحى الذي نحاه د . وافي .

كيف قسم مفكرو الإسلام وعلماؤه الكائنات الحية ، وماهى الأسس التي عليها حدث هذا التقسيم ؟ وماهى الخصائص المميزة للكائنات الحية عن غيرها في نظر مفكري الإسلام ؟؟ بعد أن عرض الاجابات على هذه الأسئلة انتقل مؤلفنا إلى عرض الآراء والنظريات التي قال بها مفكرو الإسلام لتفسير أصل الحياة :

النظرية الأولى : نظرية التولّد الذاتي أو التلقائي .

النظرية الثانية : نظرية الانتقال (أو الأصل الكوني) .

النظرية الثالثة : نظرية الخلق الخاص .

النظرية الرابعة : نظرية الانبثاق . (أو الأصل الأرضي للحياة) .

النظرية الخامسة : نظرية البذور الحية .

النظرية السادسة : نظرية المزاج أى الامتزاج . ثم يبين المؤلف أنها كلها اجتهادات لايستطيع الانسان الجزم بصحة إحداها . وبعد أن ناقش نظريات علماء الإسلام لتفسير نشأة الحياة أو أصل الأحياء على الأرض ، انتقل إلى آرائهم ومذاهبهم في مسألة تطور الكائنات الحية ، فساق آراء لابن مسكويه وابن سينا واخوان الصفا ، ثم قسّم المسألة ثلاث نقاط : الأولى في النبات والثانية في الحيوان وأما الثالثة ففي الانسان . أما التطور في النبات ، فعرض لأفكار اخوان الصفا في علل ظهور النباتات ثم القوى الثلاث للنفس النباتية التي قال بها ابن سينا وهى القوة الغاذية والقوة المنمية والقوة المولدة ، ثم عرض لتنوّع أصناف النبات في نظر اخوان الصفا ، وكيفية تصنيفهم للنباتات واختلاف ابن مسكويه معهم في هذه المسألة ، وهو الذى جعل الطحالب والفطريات في أول سُلّم الترقي ، وجعل الأعشاب والحشائش في وسطه ، ثم الأشجار الكريمة (وهى كما عبر عنها «رتبة الكرم والنخيل») في قمة هذا السلم . وأبان عن توسع ابن مسكويه في تعديد قوى النفس النباتية إلى سبع هى : القوة الجاذبة ، القوة الماسكة ، القوة الهاضمة ، القوة الدافعة ، القوة الغاذية ، القوة المصورة ، القوة النامية . وختم المسألة برأى للدكتور عمر فروخ ، ثم اختلافه معه في هذا الرأى وبيان خطأه على أساس علمي حديث . بعد أن ترك مؤلفنا التطور في النبات واتّجه إليه في الحيوان بيّن أن القوى السبع الموجودة في النبات موجودة أيضا في الحيوان مضافاً إليها قوتين أخريين هما :

الشهوانية والغضبية . وكانت أدنى المراتب الحيوانية في نظر ابن مسكويه هى الأصداف والحلزونيات ، أما المرتبة الثانية فهى الحشرات ، والثالثة هى حيوان الخلد وأشباهه ، ثم هو يحشر «الحشرات» مرة أخرى في المرتبة الرابعة ، وآخر المراتب هى الخامسة وهى التي تسبق الانسان مباشرة ، وتضم البهائم والطيور والقردة ، وهى تتمايز فيما بينها من حيث الصفات والقدرات والأفضلية . ويمكن القول بأن علماء الإسلام الذين عوَّل المؤلف على آرائهم في موضوع تطور الحيوان ، قد كان تقسيمهم مبنى على أساس عدد الحواس :

(١) ماله حاسة واحدة (اللمس) .
(٢) ماله حاستان (اللمس والذوق) .
(٣) ماله ثلاث حواس (+ الشم) .
(٤) ماله أربع حواس (+ السمع) .
(٥) ماله خمس حواس (+ البصر) .

في آخر فصول الباب الثالث يناقش الباحث موضوع (تفسير التطور) كما يقدمه مفكرو الإسلام وعلماؤه ، فيبدأ بعرض فلسفة التقسيم عندهم وبيان الاعتبارات المختلفة التي على أساسها قاموا بتقسيمهم للكائنات الحية ، وكان كل من الجاحظ واخوان الصفا المرجعين الأساسيين له في هذه النقطة . ثم عرج على بيان آراء مفكري الإسلام في القوة الفاعلة في التطور ، وكيف فهم بعض الناس أن (غريزة حب البقاء وكراهية الفناء) التي جَبَلَ الله المخلوقات عليها والتي تحدث عنها مفكرو الإسلام هي التي تسبب التطور والتقدم ، ظنا منهم أنها تؤدي إلى مايؤدي إليه قانون (التنازع في سبيل البقاء) عن طريق الانتخاب الطبيعي الذي قال به « دارون » والتطوريون المحدثون . وبعد عرْضه لآراء ابن مسكويه وابن خلدون والقزويني ، انبرى يفنّد رأى إسماعيل مظهر الذى يؤكّد أن مفكري الإسلام كانوا يقصدون «الانتخاب الطبيعي» — كما شرحه دارون — وإن كانوا يعبِّرون عنه بألفاظ مثل «الحكمة الإلهية» ، وبيَّن ضلال هذا الزعم . كما تناول المؤلف مسألة تأثير الظروف البيئية على الكائنات الحية وكذا الانسان . ثم انتقل إلى مسألة التهجين ورأى علماء الإسلام فيها ونفيهم للخرافات التي كانت شائعة عنها في أيامهم .

لنا تعقيب على خمس نقاط في مواضع خمسة في هذا الباب ، أولها يقع في ص ١١١ ، حيث يورد المؤلف عن بعض مفكري الإسلام نظرية الجوهر الفرد أو الذّرات التي لاتتجزأ ، وهو إذْ يعرض لآراء مفكرين سبقوا في عصور ماضية فإن التقدم العلمي في الفيزياء في هذا القرن من الزمان توصّل إلى إنشطار الذرة بدليل اختراع القنابل الذرية ، وبالتالي أصبحت الذرة قابلة للتجزئة ، معنى هذا أن كلام المؤلف خطأ علميا ، إذْ هو قَدْ وافق مَنْ قال بعدم قابلية الذرة للتجزئة . ولعلّ السبب في وقوعه في هذا الخطأ العلمي ومايشابهه هو عدم تخصصه في المجال العلمي أو عدم تعاون أحد العاملين في مجالات العلوم الطبيعية معه في أطروحته ، أوْ على الأقل فإنه لم يعرض عمله هذا على واحد أو أكثر من المتخصصين في هذه المجالات كي ينصحه بوضع تعليقات على أقوال المفكرين القدامى ، أو يأخذ هذا في الاعتبار عند عرض رأيه في نهاية استعراض آراء المفكرين كما يفعل في طول الرسالة وعرضها (أنظر كتاب « الحرب النووية القادمة » تأليف أ.د. جلال الدين موسى ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة) .

في موضع آخر (ص ١٣٢) يورد الباحث آراء مفكري الإسلام في تصنيف النبات (وكذا عند كلامه عند تصنيف

الحيوان) دون تنقيحها ، والسبب في نظرنا هو نفس السبب الذى أشرنا إليه في السطور السابقة ، ولا ينبغي أن يوهمنا الباحث أنه رجع إلى كتب في عِلْمَيْ النبات والحيوان أو أنه اختلف إلى إحدى الكليات العملية في العلوم البيولوجية ، فإن أغلب الظن أنه قد اعتمد على كتب ومذكرات طلابية إلّا أن الواجب عليه كان الرجوع إلى علماء مشهود لهم بالرسوخ في هذه الدراسات أوْ على الأقل كان عليه أن يرجع إلى كتب أو محاضرات الدراسات العليا في هذه التخصصات ، فهى الأجدر أن يعوِّل عليها الباحث من تلك المذكرات أو حتى الكتب الطلابية .

النقطة الثالثة في نقدنا العلمي لهذا الباب من البحث (أو الكتاب) هى إقحام المؤلف عبارة يذكر فيها أن مفكري الإسلام يقصدون (الأميبا) عند كلامهم عن أول مرتبة (أوْ أُفق) عند تقسيم الحيوانات ، فابن مسكويه واخوان الصفا قالوا بأن أول هذه المراتب (أىْ أدناها) هى أنواع الصدف والحلزون . ويأتي المؤلف ليقتحم هذه النقطة بقوله أنهم يريدون بذلك (الأميبا) ، إنَّ البَوْنَ شاسع بين (الأميبا) وتلك الأصداف أو الحلزونيات ، فالأميبا هى حقًّا أدنى مراتب عالم الحيوان ، وقوْل مفكري الإسلام الأول خطأ علميا فلا ينبغي على الباحث أن يبرر هذا الخطأ بهذه الطريقة غير العلمية .

في ص ١٤١ ومابعدها يقع الباحث في أخطاء مشابهة ، حين يوافق بعض المفكرين المسلمين في تقسيم الحيوانات على أساس عدد الحواس فقط ، ولا يعلّق هو على ذلك ، ولا يحدد رأيه العلمي إزاء هذه الأقوال المليئة بالأخطاء العلمية التي أبرزها وضع الحشرات مثلا في المرتبة الثانية من عالم الحيوان وهى المرتبة التي لحيواناتها حاسَّتيْن فقط ، ولكن الحشرات لها أكثر من خمس حواس فعالة ، والعلم يكتشف المزيد بمرور الأيام وبتقدم أجهزة الفحصْ والدراسة . ناهيك عن الاضطراب في بعض العبارات وعدم ضبطها : ففي موضع آخر (ص ١٤٩) ينقل الباحث عن الجاحظ تقسيم الحيوانات إلى ثدييات وطيور وأسماك وزواحف ، وقسّم الثدييات إلى إنسان وبهائم وسباع وحشرات . فهل الحشرات من الثدييات ؟! إن هذا محض افتراء علمي ، سواء قال به المؤلف أو وافق عليه ولم يخطِّئه أوْ يقوم بتصويبه .

هناك في نفس الموضع من الباب محل النقد ، يقول المؤلف : (... وقد يوحى ترتيب الأقسام بأن هذه الكائنات قد نشأت بوساطة التحور ، كُلٌّ من المرتبة التي تسبقه ....) وعند التنقّل في كلامه قبل هذه العبارة وبعدها نجده يصرّ على استخدام لفظ (التحور) ونفهم منه مقصدا آخر هو **التحول** *(Transformation)* ، وهو المقصود حقا في الكلام عن تطور الكائنات ، لا موقع إذاً للفظ التحور *(Modification)* في هذه العبارات ، فكيف فات عليه ذلك ؟!

امتداداً لهذه النوعية من المزالق العلمية ،

فإن المؤلف قد أورد عبارة بعد عبارته التي أشرنا إليها في السطور السابقة ، وهى وإن كانت منقولة ــ حسب ماذكَرَ هو في حاشية الصفحة ــ عن الجاحظ ، فإنه لم يصححها أو يعلّق عليها أو يضع رأيه إزاءها ، تلك العبارة هى : (ثم قسّموا الطير إلى ثلاثة أنواع ، وكل نوع ينقسم إلى أنواع ، وهناك من الطير ما هو مشترك بين نوعين) . هكذا يرى المؤلف مع الجاحظ أو يوافقه على أن الطير أنواع وكل نوع ينقسم إلى أنواع ولم يفطن إلى أن لفظة (نوع) هى مصطلح علمي تدل دلالة محددة على مرتبة معينة هى

(species) وهى بعد مرتبة الجنس *(genus)* والأخيرة مرتبة «الفصيلة» *(family)* والتي أعلى منها مرتبة «الرتبة» *(order)* ثم مرتبة «الطائفة» *(class)* ، وهكذا ، وكان حَرِيٌّ به أن يضبط الكلام كما يلي : ثم قسموا الطير إلى ثلاث مراتب ، وكل مرتبة تنقسم إلى مراتب أقل منها ...) .

لم تمض عشر صفحات من الباب إلّا ونجد مؤلفنا ينقل عن الجاحظ ــ كما أشار هو في الحاشية ــ عبارة هى : (إنَّ الجُعْلَ يظل دهراً ولا جناح له ، ثم يَنْبُتُ له جناحان ، وذلك عند هَلَكِهِ) ، ونحن نسأل هل فعلاً يضطر الجُعْلَ (وهو من رتبة الخنافس التابعة لطائفة الحشرات) لأن يُنْبِتَ لنفسه جناحَيْن يطير بهما تفادياً للظروف البيئية القاسية التي تحل به ، إننا لم نقرأ ذلك ولا سمعنا به ولا رأيناه ، وحتى إذا صحتْ هذه الإشارة العلمية ، فالعبارة غير مستقيمة ونرى أن تكون هكذا : إنَّ الجُعْلَ يظل دهرا ولا جناح له ، ثم يَنْبُتُ له جناحان ، وذلك عند شعوره بمقْدم الخطر عليه أو إحساسه بمجيء الهلاك إليه) .

ننتقل الآن إلى الباب الرابع وهو الخاص باستعراض نظريات التطور عند مفكري الغرب ، ويضم ثلاثة فصول ، يتناول أولها (العالم) ، ويناقش ثانيها أصل الحياة وخلق الكائنات الحية وتطورها ، وأما الثالث فيحاول تفسير التطور في كُلٍّ من العالم والكائنات الحية .

هناك ثلاثة آراء في العلم الحديث عن أصل الكون :

أما **الأول** فهو الذى يقول بنظرية الانفجار العظيم ، وهذه النظرية تعني أن الكون نتج من انفجار كتلة واحدة من المادة ، وأنه يتمدد باستمرار .

والرأى **الثاني** هو نظرية حالة الاستقرار ، ومعناها أن الكون كان له دائما تركيبه الحالى ، وأن المادة تتشكل باستمرار .

أما الرأى **الأخير** فهو القائل بنظرية التذبذب ، ومؤدَّاها أن الكون يتمدد ويتقلص بانتظام على مدى آلاف الملايين من السنين . وبعد ذلك يضع المؤلف رأيه فيقول : يلاحظ أن هذه النظريات الثلاث الحديثة عن أصل الكون لا تجيب عن السؤال المهم : من أين أتت المادة الأصلية ، أو الطاقة التي تنتج المادة لتشكيل الكون كله ؟ ولهذا وُصِفَتْ هذه

النظريات بأن إحداها ليست بأفضل من الأخرى . ثم تكلم عن التقسيم الفلكي للعالم ، وأكد أن بداية الكون سرّ مكنون ، وإن كانت هناك أدلة توضّح اشتراك الأرض مع سائر الكواكب مع الشمس في كثير من العناصر التركيبية . من البحث عن أصل العالم عرّج مؤلفنا على البحث عن تاريخ الأرض في العلم الحديث ، وأشار إلى أهمية النشاط الإشعاعي في البحوث العلمية المتعلقة بتقدير عمر الأرض حسب الأحقاب التالية : الحقب العتيق (لم يحدّد المؤلف مدّته) + الحقب الفجري (١٤٥٠ مليون سنة) + الحقب القديم (٣٠٠ مليون سنة) + الحقب الوسيط (١٣٠ مليون سنة) + الحقب الحديث (٧٥ مليون سنة) . وكل حقب من هذه الأحقاب ينقسم إلى عصور ، وكل عصر إلى عهود . شرح مؤلفنا القانون الأول والقانون الثاني للديناميكا الحرارية واستنتج علمياً أن مصير العالم هو الفناء المحتم .

الفصل الثاني في الباب يبحث في أصل الحياة وخلق وتطور الكائنات الحية ، وكان مما جاء في الفصل قول المؤلف ــ نقلاً عن بعض المصادر العلمية ــ : لقد وضع العلماء عدة فروض عن أصل الحياة ، ففي الثالث من سبتمبر سنة ١٩٥٩ عُقِدَ مؤتمر لعلوم البحار في مدينة «نيويورك» حضره ستة من أئمة علماء الشرق والغرب ، وقد خُصِّصَت إحدى جلسات المؤتمر لبحث نشأة الحياة وأصلها على ظهر الأرض ، وقد طرح هؤلاء العلماء آراء هم حول «نشأة الحياة» لمناقشتها ، وكلها فروض أو احتمالات قد يقبلها العقل والمنطق ، ولكن أحدا لايستطيع أن يجزم بأن أيًّا من هذه الفروض أوْ الاحتمالات هو الفرض الصحيح ، إذْ ليس ثمة برهان علمي على ذلك ، وإن كان بعض التجارب التي أجراها هؤلاء العلماء في المعمل قد تؤيد إلى حَدٍّ ما بعض وجهات النظر المعروضة في هذا المجال . وعَرَضَ الباحث من النظريات مايلي : نظرية العالم الروسي «أوبارين» ، نظرية العالم الانجليزي «برنال» ، نظرية العالم الامريكي «تيوركيان» .

وعن تطور الكائنات الحية في نظر علماء الغرب المحدثين يقول مؤلفنا : قادت البحوث في التركيب الدقيق للخلايا الحية في أبسط الكائنات الحية المعروفة ، ومحاولة فهم التفاعلات الحيوية التي تقوم بها مثل هذه الخلايا ــ قادت العلماء إلى افتراض وظيفتين أساسيتين هما من أخص خصائص الكائنات الحية وهما :

(١) القدرة على التكاثر (أيْ مضاعفة الشيء نفسه بنفسه) .

(٢) القدرة على التغيّر التلقائي (أو الطفرة) . انتقل الباحث بعد ذلك إلى عرض أدلة التطور عند مفكري وعلماء الغرب المحدثين ، وهي مستمدة من العلوم التالية : علم التشريح المقارن ، علم الأجنة ، علم التقسيم ، علم الحفريات ، علم التوزيع الجغرافي للحيوانات والنباتات ، علم وظائف الأعضاء ، علم

الوراثة ، علم استئناس الحيوانات والتربية الانتقائية .

يأتي الفصل الأخير من الباب وهو لبّ الموضوع ، لأنه يبحث في مذاهب ونظريات علماء الغرب لتفسير التطور الحادث في العالم وفي الكائنات الحية ، واستهله المؤلف بإعطاء فكرة عن قِدَمِ هذه الفكرة وأنها من أقدم تكهّنات الفكر الإنساني ، وأن هناك قديما مدرستان لتعليل التطور وتفسيره : **الأولى** : تحليل التركيب الطبيعي للعالم .
الثانية : دراسة عمليات الحياة بدقة . أما في العصر الحديث فالمؤلفات التي تهتم بالموضوع تتميز باتجاهين : **الأول** : هو الحديث عن التطور نفسه . فكرته والكلام عنها من الناحيتين التاريخية والفلسفية ، والأدلة المؤيِّدة لحدوثه . **أمّا الثاني** : فيعالج طريقة حدوثه . وبعده صنّف المهتمون بقضية التطور إلى :
(١) الحيويون أو أصحاب الفلسفة الحيوية .
(٢) الآليون أو مذهب الآلية البيولوجية .
أما نظريات التطور فإنها تتنوع وتتعدد ، ويختص بعضها في التطور الكوني العام ، ويعالج بعضها التطور العضوي في الكائنات الحية ، كما يتكلم البعض الآخر في التطور الاجتماعي للانسان .

ولقد حظى التطور العضوي في الكائنات الحية بالقسط الأوفى من الشرح والتعليق من مؤلفنا ، واستعرض من نظرياته :

(١) **نظرية «لامارك»** عن توارث الصفات المكتسبة .
(٢) **نظرية «دارون»** عن الانتخاب الطبيعي .
(٣) **الداروينية الجديدة** (أو النظرية التركيبية الحديثة) . وفي ختام الباب ناقش الاجابات المتعددة عن السؤال الخطير :

ماهو مستقبل الانسان في ضوء التطور ؟ فيعتقد البعض ـــ استناداً إلى الأدلة المستقاة من تاريخ الحياة في الماضي ـــ بأن عملية التطور لاتزال تعمل من حولنا ولا يستطيع أحد أن يتكهن بما سيئول إليه أمر الانسان . ويعتقد آخرون بأن التطور قد انتهى بالانسان ، ذلك المخلوق الذى يمثّل أعلى حَدٍّ من التنظيم للمادة والطاقة معاً ، وأنه كان الغاية المرجوة من التطور العضوي ، كما أن التطور المرتقب هو ذلك النوع الآخر الجديد أى التطور الاجتماعي .

نصل الآن إلى تعقيباتنا على عدد من النقاط التي وردت في الباب الرابع ويجب بيان الصواب فيها وما كان ينبغي على الباحث أن يفعله إذاءها . أولَى هذه النقاط في الترجمة العلمية لبعض المصطلحات ، ولنضرب لذلك مثالاً هو ***Metabolism*** وقد ذَكَرَهُ في ص ١٧٣ على أنه (التمثيل الحيوي) ، وهذا من الناحية العلمية خطأ ، وإنما الترجمة الصحيحة له هى (الأيض) ، لأن (التمثيل) هو ترجمة المصطلح ***Assimilation*** ، وهو عملية تحويل المادة الغذائية الممتصة (بعد إتمام هضمها أولاً) داخل خلايا الانسان ـــ أو

الحيوان ــ إلى مادة تشبه مادة جسم الانسان ، وتضاف إلى رصيده أو يستهلكها في الأنشطة المختلفة . بينما تعني لفظة (الأيض) ــ وهو المعنى الذى يقصده المؤلف في كلامه ــ التحويل الكيميائي للمواد الغذائية من الصورة المعقدة إلى أبسط الصور التي يمكن لخلايا جدار القناة الهضمية امتصاصها من أجل توزيعها على أنحاء الجسم المختلفة .

في ص ١٧٤ يشرح المؤلف قدرة النبات على تكوين المواد الغذائية المعقدة داخل جسمه من مواد بسيطة يتناولها من البيئة المحيطة به ، ولابدّ من وجود مادة تشهد هذه العملية هى اليخضور *(Chlorophyll)* . ويُطْلِقُ المؤلّف على هذه العملية مصطلح (التمثيل الكلوروفيلي) ، وهذا خطأ ، والصحيح هو «عملية البناء الضوئي» *(Photosynthesis)* لأن النبات يحتاج في إجرائها قَدْراً من الضوء . كذلك فقد ترجمت المعاجم العربية كلمة *Chlorophyll* بـ «اليخضور» ، فيجب الأخذ به ، حتى وإن وُجِدَتْ اللفظة مُعَرَّبَة (كلوروفيل) في بعض الكتب العلمية .

دَرَجَ المؤلف في كافة أنحاء الكتاب على ذكر أسماء العلماء الأجانب أو المدن أو المناطق بلغاتها الأجنبية ، فلماذا شذَّ في ص ١٧٥ عن هذه العادة العلمية (الصحية) في اسم كُلٍّ من الباحثَيْن (تيوركيان) ، (فوكس) ، ومصطلح (الأحماض الأمينية) ؟!!

يجمع المؤلف لفظة (سُكَّر) في ص ١٧٦ بـ(سكريّات) ، هذا وإنْ كان يشيع جمْعها هكذا في بعض كتب العلوم المدرسية (وما أكثر هذه الأخطاء) أو حتى في محاضرات بعض الجامعات ، فإن الجمع اللغوي المعتمد عند المتخصصين لها هو (سكاكــر) ، وذلك لأن (سكريات) جمع للصفة (سكرىّ) وليس للاسم (سكّر) ، والمفهوم أن المؤلف يقصد جمع الاسم وليس الصفة .

من المعروف لدى المثقفين وجمهور القُرَّاء ــ ناهيك عن أهل التخصص ــ أن المسائل العلمية تحتاج أحياناً ــ أو بالضرورة ــ إلى أشكال تخطيطية تُبَيِّن مايرغب الكاتب في بيانه ، وكثرة الكلام في إحدى مسائل الطبيعيات دون تدعيمه بما يوضّحه من أشكال أو رسوم أوْ صور ، تؤدّى إلى عُسْر الفهم للقارىء . وقد تحدّث المؤلف طويلاً في ص ١٧٦ وما بعدها عن تركيب جزىء الحمض النووي «*DNA*» ولم يأت بالرسم الشائع للتركيب الحلزوني له ، وهو موجود بالتأكيد في المراجع أو المصادر التي استقى منها كلامه ، فلماذا فاته ذلك ؟!!

تتعدّد المواضع التي يرى فيها القارىء المتأنيّ اضطراب في العبارة وعدم انسجام في مبناها ، وأغلب الظن أنها عبارات منقولة من كتب علمية أو فلسفية مترجمة تنقصها الحبكة الفنية للترجمة ، ولْنُدَلِّل على ذلك بمثالين فقط ، أولهما في ص ١٨٠

س ١١ : (والدليل هنا يعني أنَّ جنين الانسان يمُرُّ بكل المراحل الحيوانية ...) ، وضَبْطُ الأسلوب يكون هكذا : والدليل هنا مُستَمَدٌّ مِنْ كَوْنِ جني الانسان يمّر بكل المراحل الحيوانية . والموقع الثاني في س ١٥ وهو : (... وأخيراً الصفات البشرية) وضبطه هكذا : ... وأخيراً مرحلة تظهر له فيها الصفات البشرية .

في الحديث عن أدلة علماء الغرب على حدوث التطور العضوي في الكائنات ، مرَّت الصفحات من ١٨٠ حتى ١٨٨ دون أن يذكر المؤلف أو يشير إلى مصادر هذه المعلومات العلمية ، وهذه سقطة سقطها على الرغم من حَذَرِه منها وتجنّبه لها في كافة أنحاء الكتاب كله !! وفيما يتعلق بأدلة التطور ، فقد عدَّ المؤلف منها (الأدلة المستمَدة من علم التقسيم) ، ثم هو يغفل استعراض هذه الأدلة أثناء استعراضه لكافة الأدلة التي ذكرها في صدر الجزئية الخاصة بها . فكيف فاته هذا ؟! ثم هو أيضا يترجم علم التقسيم بلفظة أو مصطلح *Taxonomy* ، وهذا خطأ وتصويبه *Classification* ، وقد يُطْلَقُ عليه تجاوزاً لفظة *Systematics* .

خُتِمَ الكتاب بزبدة فكر المؤلف وخلاصة جهده المبذول في إعداد هذا البحث ، فهو باب يحتوي على مقارنات عقدها المؤلف وتقييم أجراه ثم نقد وجهه لبعض الأمور والنظريات . وقبل أن يبدأ الباحث مقارناته بين النظريات التطورية عند مفكري الإسلام ونظرية التطور عند مفكري الغرب ، أخذ على نفسه عَهْداً مُكَوناً من خمسة نصوص أو اعتبارات هامة حتى تأْتى هذه المقارنات نزيهة وفي حيْدة علمية ، ونلخّص هذه الاعتبارات فيما يلي :

(١) يجب الأخذ في الاعتبار «المسافة الزمانية» بين مفكري الإسلام ومفكري الغرب ، فهى أكثر من ألف عام ، سارت الانسانية فيها أشواطاً بعيدة في كل العلوم .
(٢) هناك «مسافة مذهبية» بين أصحاب النظريتين ، تلك هى أن مفكري الإسلام إلّهيون يضعون نُصْبَ أعينهم الوحى ومعطيات الدين مع الاستعانة بالعقل والحس في فَهْم الكون والحياة ، بينما ينطلق مفكرو الغرب في بحوثهم من الحس والمحسوس ولا يعولون على ماوراء الطبيعة شيئاً ما .
(٣) حتى تكون المقارنة صحيحة فلابد أن تكون لمسائل موضع المقارنة واحدة .
(٤) القرآن الكريم ليس كتاب علم بالمعنى الضيق للعلم .

بعده أخذ الباحث في عقْد مقارنات بين مفكري الإسلام ومفكري الغرب ، وبين هؤلاء وأولئك وبين نصوص القرآن الكريم في النقاط التالية : خلق العالم وتطوره ــ أصل الحياة ــ الكائنات الحية ــ تفسير التطور .

وفي الفصل الثاني يضع منهج أساسي عند تقييم هذه النظريات أو تلك ، ثم عرض لمواقف متباينة بين المفكرين والعلماء المسلمين وغير المسلمين من العرب إزاء

نظرية دارون التطورية ، الموقف الأول : وجود باحثين يقبلونها قبولاً تاما ويؤمنون بها إيماناً جازماً حتى أصبحت تُدَرَّس في جميع مدارسنا وجامعاتنا في الشرق الإسلامي ، ثم محاولة البعض تطويع النصوص الدينية تطويعاً كاملاً وتأويلها بما يتمشى مع نظريات التطور العضوي . الموقف الثاني : مِنَ الباحثين مَنْ يرفض هذه النظرية (أو هذه النظريات) رفضاً تاماً ، محاولاً تطويع النصوص الدينية لتتمشى مع هذا الموقف الرافض . الموقف الثالث : المحايدون ، وهم الذين يقولون : إذا صحَّت النظرية فهى ليست ضد الدين ولا تتنافى مع الايمان ، وحتى إنْ قالت إن الانسان حيوان ثديي من قبيلة الرئيسيات وأنه يشترك مع القِرَدة في مرتبة واحدة . وذكر الباحث أمثالاً للمؤيدين العرب والمسلمين منهم د . شبلي شميل ، د . بشارة زلزل ، عبد الكريم الخطيب ، طنطاوي جوهري . ومن الرافضين الشيخ جمال الدين الأفغاني ، إبراهيم الحوراني ، أبو الأعلى المودودي ، والشيخ مصطفى صبري .

هل الداروينية حقيقة علمية ؟ أو بمعنى آخر : هل التطور الدارويني حقيقة علمية أم أنه مجرد نظرية علمية ؟ وإذا كان لايزال مجرد نظرية ولم يرتفع بَعْدُ إلى مستوى الحقيقة العلمية فلماذا ، اعترف به الباحثون والعلماء ؟ ولماذا ذَاعَ خبره وعم أثره ؟ وما الفرق بين النظرية العلمية والحقيقة العلمية ؟ سؤال ذو أربعة جوانب (وإن شئت قلت أربعة أسئلة مترابطة) ، أما الاجابة عن الشق الأول منه فتتلخص في أن نظرية التطور لدارون ليست إلا مجرد فرض علمي ولم ترق أبدا لمستوى الحقيقة العلمية . وملخص الاجابة عن الشق الثاني هو أن النشوئيون قد تبنوا موقفا غير علميا في قبولهم لنظرية التطور الدارويني ، وذلك لأنها تمثل معتقدهم وهو رفض الايمان بوجود الخالق وصفاته العليا ، ثم هى قد صادفت هوى وقبولا لدى كثير من الناس لما تنطوي عليه من إيحاءات قوية بحيوانية الانسان . وملخص الاجابة عن الجانب الثالث من السؤال هو أن هناك أصابع خفية وراء شيوع هذه النظرية وانتشارها في العالم ، وهى ذات الأصابع التي تتحرك من وراء الستار لتغذي كل نشاط هدّام يهدف إلى تدمير الأخلاق ونشر الإفساد في كل مكان ، حتى تستطيع هى أن تسيطر على زمام الأمور في العالم . وهنا يبرز سؤال جزئي هام : لماذا أخذت هذه النظرية التطورية الغربية وغيرها من هذه النوعية ، جميعا طريقها إلى بلاد الشرق بقوة خارقة ؟ حتى رأينا الشاعر العراقي الزهاوي من أوائل الناعقين بها في شعْره الذى منه :

هو القرد وابن القرد والقرد جدّه
فلا خير في قرد تناسل من قرد

وقد انتهى الباحث إلى أن الإيحاءات التي توحيها نظريات التطور العضوي في الغرب قد أخذ منها كل من العلماء اليهود الثلاثة ماركس ، وفرويد ، ودوركايم نظرياتهم التي قلبت العالم رأسا على عقب ، وبالتالي فإننا نأتي إلى لب المشكلة ، وهو

اليهود ، فهم الذين عبأوا الرأى العام لصالح نظرية دارون ، لأنهم الذين يجيدون صناعة الرأى العام في قوة بالنسبة لأغراضهم . وقد استدل الباحث على ماخَلُصَ إليه (وما أكده من قبله د . عبد الحليم محمود) بنصوص من بروتوكولات حكماء صهيون عن الترويج لنجاح كارل ماركس ودارون ونيتشه .

في نقده لنظرية التطور الدارويني ، يقسم الباحث الفصل الأخير من الباب الأخير إلى جزئيات كانت أولاها أهم تلك الانتقادات العامة التي وجهت إليها ، ثم الانتقادات التي وجهت لأدلة التطور دليلاً دليلاً ، واعترافات خطيرة لبعض أصحاب النظرية بصحة هذه الانتقادات ، وقد توسَّع كثيراً في نقد جوانب عديدة من أدلة علم الحفريات ، وعرج منها على النقد الانتروبولوجي للنظرية ، وانتهى إلى دراسة نقدية حديثة أعلنها د . رتشارد ليكي مدير المتحف الوطني في كينيا في نوفمبر ١٩٧٢ أمام الجمعية الجغرافية الوطنية في واشنطن .

بعد ذلك فرغ لعرض النقد الموجه لنظريات التطور واحدة واحدة ، فمن نقد لنظرية لامارك إلى نقد لنظرية دارون إلى نقد للنظرية التركيبية الحديثة .

ختم الباحث كتابه بخاتمة ضمنها أهم النتائج التي توصل إليها في بحثه ، وتتلخص في خمس نقاط :

(١) موضوع الخلق (نشأة الكون ، نشأة الحياة والكائنات الحية ، أصل الأنواع ، أصل الانسان) أمر غيبي لا يمكن لبشر أن يفصل فيه بعقله ورأيه .

(٢) لم يقل مفكرو الإسلام بالتطور الذى قال به دارون ، وإنما قصدوا التدرج في خلق الكائنات بحيث وجدت المعادن أولا ثم وجد النبات وبعده الحيوان ثم احتل الانسان أرفع المراتب وأشرفها ، فالترتيب هنا قائم على مبدأ الأفضلة والشرف . وحتى لو أنطقنا مفكري الإسلام بنظرية دارون ، هناك اختلاف آخر بينهم وبينه ، حيث أنه يعتبر الانسان غاية مراحل التطور ، ولكنهم يعدون (**الموت**) مرحلة من مراحل التطور .

(٣) عرض القرآن الكريم أصل الانسان بتفصيل كما أفاضت السنة المطهرة في المسألة أيضاً ، فلا مجال إذاً للجدل والملاحاة ، أما أصل الكائنات الحية (نباتية وحيوانية) فقد ضرب القرآن عنها صفحاً تاركا للعقل البشري — إن أراد — أن يجد في البحث عن فهمها دون لوى لأعناق الحقائق أو تزييفها .

(٤) لا ينبغي التسرع بالقبول أو بالرفض لأية نظرية علمية مهما كان مصدرها ، وإنما يجب دراستها وبحثها بعمق ورويّة ثم إصدار الأحكام عليها .

(٥) لابد من الأخذ بالمفهوم الإسلامي بدلا من الأخذ بالمفهوم الغربي الذى يؤكد أن الإنسان «حيوان» ، فالاسلام كرم الانسان ورفع قدره . فإذا قلنا إن هناك مشاركة بين الانسان والحيوان ، فيجب ألا تغادر الجانب التركيبي العضوي ،

واشتقاقه مع الكائنات جميعا من مصدر واحد هو الأرض .

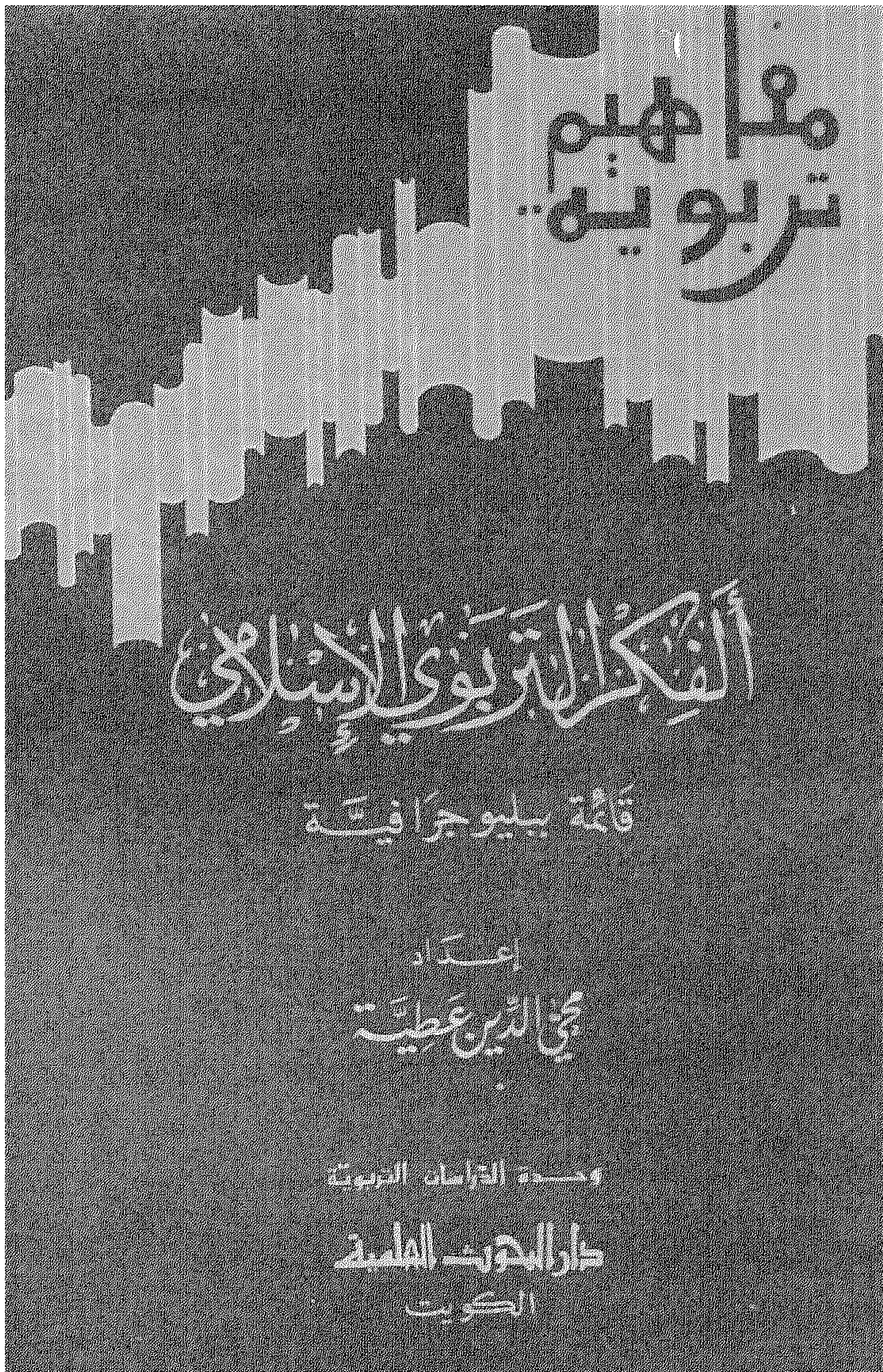
في ختام تحليلنا للكتاب — أو البحث — نود الاشارة إلى نقصان بعض البيانات في بعض المراجع ، سواء العربية منها أو الأجنبية ، فمن المراجع ماتنقصه بيانات : سنة النشر ورقم الطبعة وعدد الصفحات ودار النشر وجهتها ، ومنها ماينقصه بيان واحد أو اثنين فقط من هذه البيانات . ولما كان الكتاب في الأصل رسالة دكتوراة ، فإننا ركزنا على مثل هذه النقاط التي ماكان ينبغي أن تفوت على الباحث ، فإن فاتته هناك فحرى به أن يتدارك الأمر بعد الفراغ من رسالته ومناقشتها ، حين قدمها لتنشر في شكل كتاب .

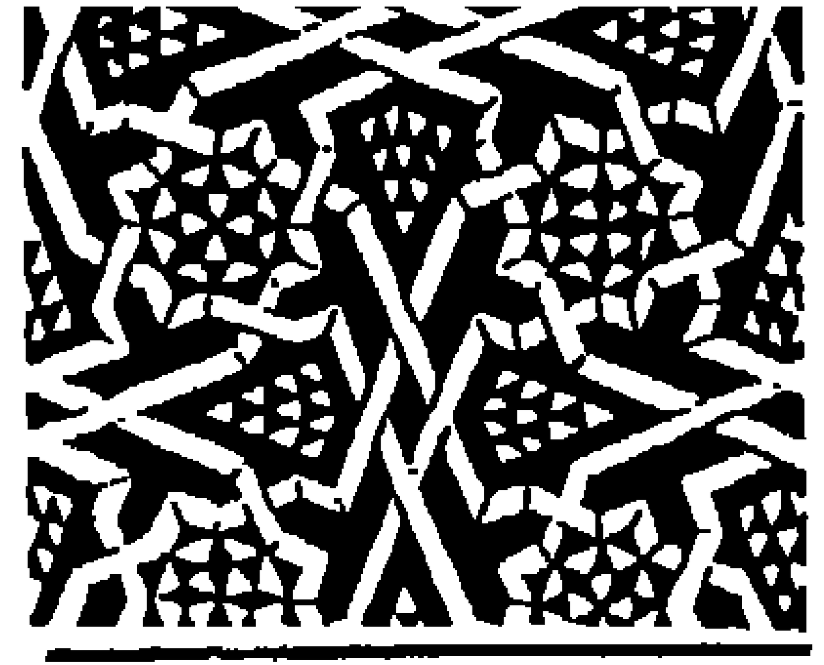
كذلك ففي الكتاب أخطاء مطبعية تعدى تعدادها الثلاثين ، على الرغم من وجود صحيفة تصويب لستة منها فقط في نهاية الكتاب . ولنضرب لذلك الأمثلة التالية (حسب ترتيب الصفحات) : يأتي (السطر قبل الأخير ص ٣٢) والتصويب : يأتي ، يبحهثا (س ٣ ص ٤١) : يبحثها ، نهس نهسة (س ١٠ ص ٧٨) : نهش نهشة ، تعسة (السطر قبل الأخير ص ١٠٨) : تسعة ، متوفقة (س ١٨ ص ١١١) : متوقفة ، ... ، س ٢ ص ١٤٥ ، س ١٨ ص ١٤٦ ، .... ، *Echinod Ermata* (س ٦ ص ١٨١) : *Echinodermata* ، *Rejetilia* (س ١ ص ١٨٢) : *Reptilia* ، علم الوراثة والخلية *(Cytogenetics)* (س ٢٠ ص ١٨٥) : علم الوراثة الخلوية أو علم وراثة الخلية ، .... ، جنسياً *«sexual»* (س ١٣ ص ١٩٧) : شِقِّياً ، .... الخ .

وفي النهاية فإننا نلفت نظر القارىء العزيز إلى تلك النقاط التي دار فيها تحليلنا حتى تكتمل لديه عناصر الوجبة الغذائية الكاملة ، كما ننصح صاحب الكتاب (أو دار النشر) عند عزمه على طباعته مرة أخرى أن يأخذ في الاعتبار تصويب الأخطاء ، سواء العلمي منها أو المطبعي ، بل عليه أيضا مراجعة المواضع التي تكلمنا عليها في ثنايا التحليل وتنقيحها . وعلى الله قصد السبيل .



صـــدر حديثاً :





رسائل



نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة الغربية

للدكتور راجح عبد الحميد سعيد كردى
١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م

عرض د . حامد طاهر(*)

● يحدد الباحث **هدفه** من تناول هذا الموضوع بأنه أثناء دراسته فى مرحلة الماجستير تبين له أن أحداً لم يدرس بصورة منظمة ومنهجية موضوع المعرفة فى القرآن . لذلك فقد اتجه لدراسة هذا الموضوع ، محاولا استخلاص نظرية المعرفة من القرآن الكريم وذلك على غرار مافعل المرحوم الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز حينما قام في دراسته بالفرنسية لاستخلاص نظرية متكاملة للأخلاق من القرآن الكريم .

هدف الباحث إذن كبير . وهو يتطلب استعداداً ضخما يقوم على استيعاب مادار حول « نظرية المعرفة » فى الفلسفة الغربية ، حيث نشأ هذا المصطلح ، وتطور ، وتفرعت منه نظريات ، ومذاهب ، ثم استيعاب موضوع المعرفة كما ورد فى القرآن الكريم ، وكما تلقاه وفهمه المفكرون المسلمون بفرقهم وطوائفهم المختلفة ، التى تعددت وجهات نظرها حول الموضوع .

● وقد أقام الباحث تصوره للموضوع تبعاً **للمنهج** التالى :

مدخل للبحث يتضمن فكرتين :

أ) إيقان الباحث بامكانية المعرفة وطبيعتها وطرقها .

ب) تعريف العلم والمعرفة لغة واصطلاحا .

(*) استاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم جامعة القاهرة والمعار حالياً لكلية الشريعة بجامعة قطر .

الباب الأول : امكان المعرفة بين القرآن والفلسفة ، وفيه فصلان :

أ) امكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين .

ب) موقف القرآن من إمكان المعرفة .

الباب الثانى : طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة ، وفيه ثلاثة فصول :

أ) طبيعة المعرفة بين المثالية والواقعية .

ب) طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين .

ج) طبيعة المعرفة فى القرآن الكريم .

الباب الثالث : طريق المعرفة وأنواعها ، وفيه خمسة فصول :

أ) أصل المعرفة ومنبعها البعيد

ب) المعرفة الحسّية

ج) المعرفة العقلية

د) المعرفة اللدنية

هـ) المعرفة النبوية عن طريق الوحى

خاتمة تتضمن فوائد البحث ، ونتائجه واقتراحات الباحث .

● وبالنسبة إلى مصادر الباحث ومراجعة فقد بلغت كلها (٢٥٤) منها أربع مراجع فقط باللغة الانجليزية ، وحوالى (٦٥) فى الفلسفة الغربية ، القديمة والوسيطة ، والحديثة . (وبالطبع كلها مترجم إلى اللغة العربية) والباقى مراجع فى الفكر الاسلامى أو عنه

وإذا كان لنا من ملاحظة سريعة فى هذا الصدد فإننا نشير إلى قلة المراجع باللغة الأجنبية عن موضوع فلسفى تعتبر كل مصادره تقريباً مكتوبة بغير العربية ، وحتى ماترجم إلى العربية عن موضوع « نظريةالمعرفة » قليل للغاية ، ولايكاد يخرج عما ترجمه أو كتبه د . زكى نجيب محمود ، ود . فؤاد زكريا . مع بعض الموضوعات المدرسية التى وردت فى كتب يوسف كرم ..

لهذا فإن « مراجع الباحث » تظل ناقصة من هذا الجانب ، حيث أن دراسة متعمقة لنظرية المعرفة كانت تتطلب مزيداً من القراءات عنها ، وهذه القراءات مع الأسف غير متوفرة بالعربية .

● وهذه النقطة تقودنا للحديث عن تصور الباحث للمنهج الذى درس به نظرية المعرفة ، فلأنه اعتمد على شذرات متفرقة ، ومتفاوتة عن نظرية المعرفة (الغربية) ، جاء منهجة مضطربا إلى حد ما ، وبيان ذلك :

أن نظرية المعرفة فى الفلسفة الغربية تتكون من محاولة الإجابة عن ثلاثة اسئلة :

ماهى مصادر المعرفة ؟

ماهى طبيعتها ؟

ماهى قيمتها ؟

وقد نشأ عن محاولة الإجابة عن السؤال الأول :تبلور مذهبين فلسفين هما : المذهب العقلى ، والمذهب التجريبى .

ونشأ عن الإجابة عن السؤال الثانى : تصنيف أنواع المعرفة إلى : معرفة رياضية ، ومعرفة طبيعية ، ومعرفة إنسانية ... إلخ ، تبعاً لطبيعة الموضوع أو المادة التى تتناولها . أما بالنسبة للسؤال الثالث فقد ظهر اتجاهان فلسفيان :

الأول يرى إمكان الوصول إلى المطلق (أفلاطون ، وهيجل)

والثانى يحصر المعرفة بعالم الظواهر (كانط ، وأوجست كونت) : وفى هذا الإتجاه الثانى برزت ثلاث قضايا ، تبين عدم تمكن العقل البشرى من الوصول إلى حقيقتها ، وهى : طبيعة المادة ، وجوهر النفس الإنسانية وخلودها ، ووجود الله وطبيعته ..

لهذا فلو أن الباحث كان قد عرض نظرية المعرفة بهذا الوضوح فى باب أو فصل لأمكنه بعد ذلك أن يتتبع أشباه هذه الموضوعات والأفكار فى القرآن الكريم ، وأن يُتبعها ـــ لو شاء ـــ بفهم المسلمين لها من خلال الفلاسفة والمتكلـــمين والصوفية .. الخ

ومهما يكن من شيء ، فإن « تصورنا » هذا هو وجهة نظر لم تتحقق بعد ، أما وجهة نظر الباحث فقد تحققت بالفعل فى بحث كبير تجاوزت صفحاته ٧٥٠ صفحة ولا شك فى أنه بذل جهداً كبيراً فى مجالين مختلفين ، على الأقل من حيث المصادر :

المجال القرآنى والإسلامى ، ومجال الفلسفة العربية فى عصورها الثلاثة : (القديم ، والوسيط ، والحديث)

● ويُحسب للباحث فى البداية عكوفه على القرآن الكريم ، واستخلاصه للآيات التى تناولت موضوع المعرفة والعلم ومترادفاتهما ، بل والمتضادات لهما .. وفى معظم الأحوال كشف تحليله للآيات عن فهم جيد لمعانى القران الكريم ، والتزام بأصول التفسير القرآنى .

لكن الباحث لاينبغى أن يقف على نص القرآن الكريم وحده ، فإن علوم القرآن المساعدة ، وأفهام علماء المسلمين الأوائل مما يساعد كثيراً على توجيه معانى النص القرآنى .. وقد رجع الباحث إليها فى بعض المواضع ، واكتفى بدلالة النص الواضحة فى بعض الآخر ..

أما بالنسبة للمدارس والفرق التى كان لها من القرآن الكريم فهم خاص ، فكان ينبغى على الباحث التنبيه إلى تصنيفها ، وترتيبها التاريخى ، وأحقيتها فى التعبير عن اتجاه معين :

فمثلا عندما يحدد (فى ص ٥) العلم والمعرفة عند فلاسفة المسلمين ، يورد كلاً من (ابن سينا ، واخوان الصفا) فقط ..

كذلك فإنه فى بحث كلامى ـــ فلسفى ـــ لابد من إعطاء الأسماء مفاهيمها المتعارف عليها بين أهل الفن .. فمثلاً (فى ص ٦) يضع عنوانا يقول « العلم والمعرفة عند أهل السنة » وتحته يمثل بالأشعرى والجوينى والباقلانى ، والاسفرايينى ، وابن فورك ، ثم يفرد لكل من الغزالى والرازى عنوانين مستقلين تحت العنوان السابق .. ومعروف فى علم الكلام أن الأشعرى هو زعيم اتجاه كبير يقف أمام إتجاه المعتزلة ، وإلى جانبه اتجاه المتريدية (وفى ص ١٤) يضع المعتزلة فى مقابل أهل السنة .

● (فى ص ٣٠) أحسّ الباحث بصعوبة المشكلة التى يواجهها (والتى أوقعه فيها

موضوع بحثه أو عنوانه !) فقد قرر أن ماكتبه المتكلمون المسلمون والفلاسفة المسلمون لايعبر أو لايمثل (النظرة القرآنية الدقيقة الصافية لنظرية المعرفة فى القرآن) إذ أن هذه النظرة — كما يقول — ركيزتها « الوحيدة » هى القرآن نفسه .. ثم هو يقرر عقب ذلك أن القرآن الكريم ليس كتاب فلسفة ، ولانظريات علمية وإنما هو كتاب هداية شاملة تدعو إلى العمل .. وهنا **يعترف** بأن مايقوم به ليس تقييداً للمنهج الربانى — فى مفهوم النظريات البشرية — وماهو إلا محاولة فردية عاجزة لاستجلاء النظرة القرآنية الصافية ، ومحاولة الجمع لمادة قرآنية ، تتعلق بالعلم والمعرفة **من أجل صياغة نظرية للمعرفة فى القرآن** وبجهد بشرى .. لأننا لانجد فى القرآن التقريرات الفلسفية النظرية لما يسمى بنظرية المعرفة بسهولة ، نظراً لطبيعته وغايته ..

وهنا — فى رأيى — تكمن مشكلة هذا البحث ومأساته ، فى وقت واحد : وهو أنه حاول أن يصوغ من القرآن نظرية للمعرفة ، كما صاغ الفلاسفة من الفلسفة نظرية للمعرفة !!

إن القرآن الكريم لايعيبه فى شىء على الاطلاق ألا تكون فيه « نظرية » للمعرفة أو حتى « نظرية » للأخلاق ، أو « نظرية » للعلم .. والعيب هو أن ينزلق الباحثون إلى « تيار الموضة » فيصعب عليهم ألا يوجد فى القرآن ماتزدهى به الفلسفة ، وما يفخر به العلم .. إن القرآن الكريم كتاب سماوى ربانى المصدر ، هو نفسه يحكم على الفلسفة وعلى العلم بل وعلى الحياة كلها .

ومن هنا فإن أفضل فصول هذا البحث هى التى عكف فيها صاحبُه على القرآن الكريم ، محاولا حصر آياته التى تتحدث عن المعرفة ، وبيان العلاقة بينها وبين مصادرها المختلفة ، ومنبعها البعيد ، ثم غايات هذه المعرفة ، وأنواعها — فى المباحث القرآنية الخالصة — وعندما يتحرر الباحث من أثقال التقسيمات والتعريفات الفلسفية — وحتى الكلامية — تظهر شخصيته الحقيقية بكثير من الأصالة ، والاجادة . (ومن الأمثلة على ذلك مبحث الاتجاه الإيقانى فى القرآن ، أو يقينية المعرفة القرآنية ص ١٤٥ — ١٩٠)

● فى ص ١٣٩ ورد عنوان (المتكلمون يمثلون الحل القرآنى) وأرى تعديل هذا العنوان لأنه ليس صحيحاً فى مجمله .. صحيح أن المتكلمين صدروا عن القرآن الكريم ، ولكنهم ابتعدوا كثيراً عنه فى تأويلاتهم العقلية ، وجدلهم العقيم ، بل انه يمكن القول انهم غشَوا بهذه الوسائل على نصاعة المعانى القرآنية (التى أجاد السلف فهمها ، واندفعوا مباشرة إلى العمل بها)

● وفى ص ١٦٨ يورد الباحث مصطلحات ثلاثة لليقين وردت فى القرآن الكريم ، ويعقب بشرحها بقول للقشيرى ، وآخر لزكريا الانصارى ، وكلاهما غير وافٍ بالمقصود ، فضلاً عن كونهما من

الصوفية . والمطلوب هنا الرجوع إلى كتب التفسير المعتمدة لبيان المعانى الثلاثة لليقين ومناقشتها نظراً لأهميتها الشديدة فى مجال المعرفة ، موضوع البحث .

● فى ص ١٦٩ ، ناقش الباحث قضية زيادة الإيمان ونقصه ، وهى أساساً قضية كلامية تحت عنوان « زيادة اليقين » وعبر عنها أحياناً بزيادة التصديق وكان الأولى أن يعالجها تحت المصطلح الذى وردت به فى علم الكلام الاسلامى .

● فى ص ١٨٨ يحكم على محاولة ابن رشد فى تقسيمه للأدلة البرهانية والجدلية والخطابية بتحديد مفهوم هذه المصطلحات لدى ابن سينا (سابق على ابن رشد تاريخياً) وكان الأولى أن يحدد هذا المفهوم من كتابات ابن رشد نفسه ، وخاصة فى كتابيه مناهج الأدلة ، وفصل المقال .. وهو بالفعل اعتمد على الكتاب الثانى هنا ، إلا أنه يصف عمل ابن رشد بأنه محاولة وهذا تقليل من قيمة هذا الفيلسوف المسلم الكبير .

● فى الباب الثانى (ص ١٩١) الذى يخصصه لبيان طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة ، يتحدث أولاً عن طبيعة المعرفة فى الفلسفة (المثالية والواقعية) الغربية ، ثم طبيعتها لدى فلاسفة المسلمين ، ثم فى النهاية يصل إلى طبيعتها فى القرآن الكريم .

ومن الواضح أن قصد الباحث حسن . فهو يأتى بالقرآن الكريم فى النهاية ليبين موقفه فى القضية من الفلاسفة السابقين .. لكن هذا المنهج يصبح أكثر إيجابية لو أنه جعل موقف الفلاسفة المسلمين (الذين اعتمدوا أيضاً على القرآن الكريم ، وكان لهم فهم خاص فيه) فى نهاية الترتيب ، أو على الأقل كموضوع ثانوى يمثل تعقيباً ويدخل فى إطار فهم المسلمين العام للقرآن الكريم .. لأن الفلاسفة المسلمين جزء منهم .

● ملاحظة شكلية وعامة : تخلوا الأبواب والفصول فى مجملها من خاتمة تلخص أهم النتائج التى توصل الباحث إليها ، وتكون بالتالى تهيئة ضرورية تساعد القارىء للانتقال إلى الأبواب والفصول اللاحقة .. وأعتقد أن هذا عمل هام لربط أجزاء الموضوع المختلفة ، والتى تبدو متباعدة أحيانا ، برباط قريب .

● فى الهوامش يذكر الباحث أسماء سُور القرآن باسم السورة فقط دون أن يسبقها بكلمة (سورة كذا) وهذا مقبول فى رسالة علمية مقدمة فى الأزهر الشريف .. أما عند إخراجها فى كتاب للقراء بعامة فأرجوا وضع كلمة « سورة » قبل اسم السورة نفسه

● يعتبر الباب الثالث (٤٦٣ — ٧٣١) بحق هو أهم وأفضل أبواب البحث ، سواء من حيث منهجه أو من حيث أسلوبه ، ودرجة الوضوح فيه .. وقد سبق أن أشرت إلى أنه كلما اقترب الباحث من القرآن الكريم ، وموضوعاته وأفكار المسلمين حولها كان حديثه أدق وأسلس ..

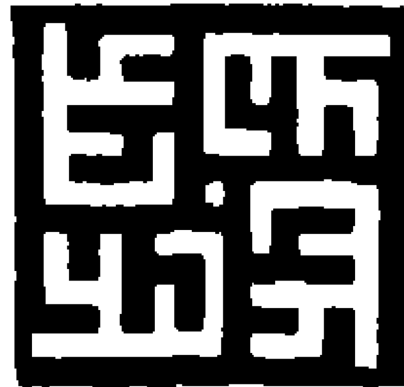
● خاتمة البحث قصيرة نسبياً ، وقد أشرت فى هوامشها الجانبية إلى بعض

التصحيحات . أما « الاقتراحات » التي لاتزيد عن اقتراحين اثنين فقط فأرجو أن يعاد النظر فيهما ، والاضافة إليهما لو أمكن ...

● وردت بعض الأخطاء اللغوية والمطبعية على قلة فى أثناء البحث .

● خلاصة رأيى : أن البحث ــ على مافيه من بعض جوانب القصور يعتبر بحق اسهاماً طيباً فى الدراسات القرآنية الحديثة ، التى نرجو لها جميعاً مزيداً من التقدم والازدهار حتى تصبح جزءاً حياً من نسيج حياتنا الفكرية والثقافية .

والله يتولانا برحمته ، ويعفو عن أخطائنا .



مصادر المعرفة ومَوقف الإسلام منها

للدكتور عبد الرحمن بن زيد الزنيدى
١٤٠٦/ ١٤٠٧ هـ

عرض الدكتور حامد طاهر (*)

● قسم الباحث رسالته إلى مقدمة ، وباب تمهيدى (ويشتمل على خمسة فصول) وأربعة أبواب رئيسية (يشتمل كل واحد منها على فصلين) وأخيراً خاتمة يلخص فيها أهم أفكار البحث ، وتشمل أيضاً تصنيفاً لمصادر المعرفة .

وفى الباب التمهيدي تناول :

مفهوم نظرية المعرفة

تاريخ نظرية المعرفة

امكان المعرفة

طبيعة المعرفة

مصادر المعرفة

والباب الأول

(الوحى) وفيه فصلان :

الوحى عند غير المسلمين

الوحى فى الإسلام

والباب الثانى

(الإلهام والحدس) وفيه فصلان :

الإلهام

الحدس ونظرية برجسون

والباب الثالث

(العقل) وفيه فصلان :

الأوليّات العقلية .

منهج العقل في ميدان العقيدة والشريعة .

والباب الرابع

(التجربة الحسية) وفيه فصلان

إتجاهات التجربة الحسية

موقف الإسلام من الاتجاه التجريبى

(*) استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد بكلية دار العلوم ــ جامعة القاهرة ، والمعار حاليا بكلية الشريعة بجامعة قطر .

أما الخاتمة فتشمل :
رصد أهم أفكار البحث ونتائجه
تصنيف مصادر المعرفة

● ولا شك فى أن بناء الموضوع يقوم على تصور واضح فى ذهن الباحث فهو يتتبع مصادر المعرفة المختلفة ويعقب على كلٍّ منها بموقف الاسلام .
ويلاحظ أن الباحث بدأ بالوحى ثم الإلهام والحدس ثم العقل ثم التجربة الحسية .

وقد نختلف معه — من حيث المنهج — فى عكس هذا الترتيب تماماً (فنرى أنه كان من الأفضل البدء بالتجربة الحسية ، فالعقل ، فالحدس والإلهام ، والانتهاء بالوحى) على أساس ان الوحى هو قمة مصادر المعرفة الإسلامية ، وهو المميِّز الأساس لها ، فى حين أن المصادر الأخرى مشتركة مع مذاهب وديانات أخرى .

ولو أن الباحث اتبع الترتيب الذى نقترحه لجاء بحثه متدرجاً فى مقدماته ، حتى يصل فى النهاية الى نتيجة أو موضوع متكامل ينفرد به الاسلام .

● لاداعى لوصف بعض المفكرين المعاصرين بالقول انهم (ينتسبون للإسلام) (صفحة ز) ويكفى القول بأنهم متأثرون أو مقتنعون بالفكر العربى .

● فى (صفحة س) يقول الباحث إنه اعتمد على المنهج الموضوعى — ومن حديثه نفسه يفهم أنه المنهج الوصفى ..
والواقع أنه يعتمد على ثلاثة مناهج فى وقت واحد : التاريخى ، الموضوعى ، النقدى .

● فى (صفحة ع) التبرير الذى أورده الباحث فى أربع نقاط لعدم استيعاب كل التيارات المنطوية تحت المذاهب الكبرى فى نظرية المعرفة — غير مقنع وأقترح حذفه .. أو تعديله لو أمكن .

● فى (صفحة ق) يعترف الباحث بأنه مقصّر فى ناحيتين :
القدرة الفكرية المتميزة لدراسة مثل هذا الموضوع
معرفة لغة أجنبية أخرى .
والواقع أن قدرته الفكرية جيدة .. أما اعترافه بالتقصير فى عدم معرفة لغة أجنبية أخرى فهو عيب حقيقى .

والواقع أن الذى جنّبه مزالق هذا العيب هو ذكاؤه فى عدم الخوض كثيراً فى التفاصيل ، مما أبعده عن الوقوع فى أخطاء كبرى عند عرض المذاهب والنظريات الأجنبية .

● يطيب للباحث غالباً أن يُعرّف بأعلام الفلسفة ومشاهير الكتاب فى الهامش بتعريفات مختصرة للغاية ، مستمدة من قواميس أو دوائر معارف عامة (وهذا أمر لا يليق فى بحث جامعى على مستوى الدكتوراه)

ومن العجيب أنه يعّرف فى رسالة عن نظرية المعرفة بشخصيات من أمثال :
ابن تيمية ص ٣ ، ابن القيم ص ٦ الجوينى ص ٩

أوجست كونت ص ١١ ، ارسطو ص ١٣ سقراط ص ١٥ ، افلاطون ص ١٥

● مبحث (الوحى فى الفلسفة اليونانية) ص ٥٥ – ٥٩ مبحث لامعنى له فى رأيى . فقد اعترف الباحث فيه أكثر من مرة أن اليونانيين لم يعرفوا الوحى ..

وعلى أقل تقدير لابد من تغيير عنوان هذا المبحث ، إن لم يتيسر للباحث حذفه .

● مبحث (الوحى عند فلاسفة المسيحية) (٦٠ – ٧٣) مبحث هزيل جداً فى مادته ، نظراً لاعتماد الباحث فيه على مراجع ثانوية .

● أحياناً لاأفهم من استشهاد الباحث بالآيات القرآنية ما القصود تماماً ؟ (مثال على ذلك ص ١٤٦) فهو يقول :

« وحينما يتحدث (يقصد القرآن الكريم) عن اليوم الآخر ، وأموره الغيبية على بيان مسئولية الإنسان في ذلك اليوم : يقول سبحانه (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله ، والله يسمع تحوركما إن الله سميع بصير) .

والسؤال الآن : اين دلاله هذه الآية على ماذكره الباحث قبلها ؟

● فى (ص ٢٨٠) يطلق الباحث على تعقيبه : (المبحث الرابع) .. وأقترح حذف هذا العنوان ، والاكتفاء بكلمة (تعقب) أى على المباحث الثلاثة السابقة .

● من النقاط الجيدة التى تحسب للباحث عدم غياب الهدف الأساسى من بحثه ، وهو موقف الإسلام من مصادر المعرفة ، ولذلك نراه يحسن التعقيب على الافكار الفلسفية التى يوردها بموقف القرآن الكريم منها عن طريق آيات واضحة الدلالة جداً فى بيان هذا الموقف .

● ومن أهم نتائج البحث الإيجابية جعله « الوحى » واحداً من مصادر المعرفة (انظر ٥٠٥) ، وهذا ماتستبعده الفلسفة الغربية تماماً بمختلف نظرياتها .

● فهرس المراجع يفضل أن يعاد ترتيبه تبعا لأسماء المؤلفين وليس الكتب ، لان ترتيبه حسب الكتب يؤدى إلى تكرار اسم المؤلف الواحد أكثر من مرة ، وخاصة عند الاعتماد على أكثر من كتاب لمؤلف واحد .

كذلك يراعى فى ترتيب المؤلفين وضعهم تحت اسم الشهرة التى عرفوا بها فى الأوساط العلمية .

● وفهرس الاعلام بحاجة أيضاً إلى اعادة ترتيب حسب اسم العَلم المشهور . فمثلاً أول عَلم (ابراهيم بن سيار النظام) يوضع تحت (النظام) فى حرف النون .. لأن الاسم الأول لايدل فى الغالب على تحديد صاحبه فمثلا : مَنْ يعرف (المعرى) باسم : أحمد بن عبد الله ؟ هذا بالنسبة إلى الأعلام العربية .

أما بالنسبة للأعلام الأجنبية فمن اللازم وضعها حسب اسم العائلة كما هو متعارف عليها : فمثلاً (اندرية لالاند) يوضع

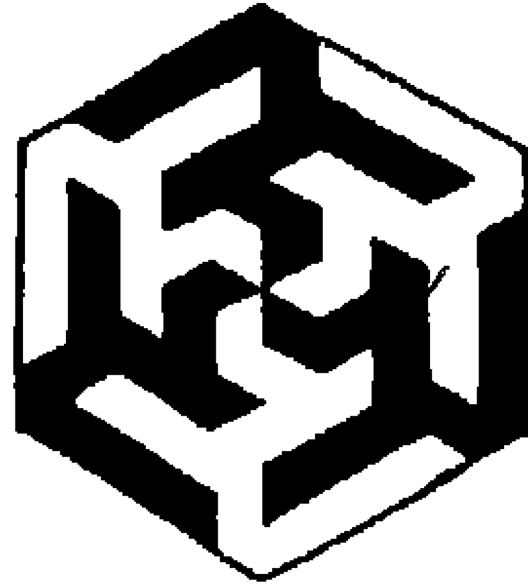
هكذا لالاند ، اندريه . أى تحت حرف اللام ، وأوجست كونت يوضع هكذا كونت ، أوجست ... الخ

● لغة البحث تتميز بالوضوح التام ، وهى صحيحة لغويا ونحويا ، كما أن االأخطاء المطبعية نادرة جداً .. وهذه أمور يشكر الباحث على جهوده فيها .

● وأخيراً فإن التعديلات المقترحة لا تنقص من أهمية موضوع البحث ، وهو تحديد موقف الاسلام من مصادر المعرفة ، وهى جزئية أساسية فى نظرية المعرفة العامة .. ولذلك جاء الموضوع محدّداً بإطار معين ، وساعياً إلى هدف واحد ..

ويكفى أنه استطاع أن يحشد أكبر عدد من الآيات القرآنية التى تمجّد العقل ، وتدعوا إلى المعرفة ، وتبيّن مصادرها المتنوعة ابتداءً من الحواس وانتهاءً بالوحى .. مروراً بالعقل والحدس والإلهام ..

وفقنا الله لخدمة دينه ، ومنحنا صدق الدفاع عنه ،



أهداف ومجالات السلطة

فى الدولة الاسلامية

دراسة مقارنة

عرض سليمان صالح (*)

رسالة دكتوراه تقدم بها السيد / فوزى محمد طايل إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة ، بإشراف الأستاذ الدكتور ثروت بدوى والأستاذ الدكتور يوسف قاسم ، واشترك فى مناقشتها الأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، والأستاذ الدكتور محمد المحجوب ، وقد أجيزت بتقدير مرتبة الشرف .
(١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦ م)

إن العودة الواعية للإسلام أصبحت هى الطريق الوحيد أمام الأمة الإسلامية للتحرير والإستقلال ، والمشاركة فى صنع الحضارة الإنسانية من موقع المستقل المتميز .

تلك الحقيقة أدركتها الحركة الإسلامية ، وناضلت طويلاً من أجل تحقيقها ، لكن الطريق مازال طويلاً ، ويحتاج إلى الكثير من الجهود المخلصة الواعية لإقامة العالمية الإسلامية الجديدة ، القادمة ـ بغير شك ـ لتحرير الإنسان المعاصر من القهر والظلم والعبودية .

وتأتى هذه الرسالة التى قدمها الدكتور فوزى محمد طايل إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة للحصول على درجة الدكتوراه بعنوان « أهداف ومجالات السلطة فى الدولة الإسلامية .. دراسة مقارنة » لتسهم فى الكشف عن الأصول المتميزة

(*) مدرس مساعد بكلية الاعلام ـ جامعة القاهرة .

للنظرية الإسلامية السياسية ، وتمثل جهداً علمياً فى إطار كفاح الحركة الإسلامية لصنع المستقبل .

الدولة الإسلامية

فى الباب التمهيدى للرسالة يعرف الباحث الدولة الإسلامية بأنها « تلك الدولة العالمية التى تضم شعباً غالبيته العظمى من المسلمين ، وتسرى أحكام الشريعة الإسلامية على كل جوانب الحياة فيها » .

كما يحدد أهداف هذه الدولة فى إقامة نظام الحياة الإسلامى بحذافيره دون نقص أو إبدال ، والأمر بالمعروف ، ونشر الخير ، والنهى عن المنكر ، والقضاء على الشرور والمفاسد طبقاً لمعيار الإسلام الأخلاق ، وباختصار فإن هدف الحكومة الإسلامية هو إقامة القانون الإلهى وتحقيق العدل والخير حيث يقول الله تعالى : « الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور » الحج / ٤١ .

ويستعرض الباحث نشأة الدولة الإسلاميةالتى تبدأ بهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، وباستقرار الأمر للرسول فيها رأى أن يضع نظاماً للحياة العامة فى المدينة فكتب كتاباً يعد بمثابة الميثاق أو الدستور ، حدد فيه معالم العلاقة بين طوائف الشعب وقطاعات المجتمع الجديد من مهاجرين وأنصار ويهود ، ويمكننا أن نرى فى هذه الوثيقة أموراً أربعة هى :

(١) الدولة الإسلامية تقوم على الوحدة الوطنية .

(٢) العلاقة بين الأفراد فى الدولة الإسلامية هى دائماً علاقة تضامن وإخاء ، على أساس أن الأخوة فى الدين مقدمة على غيرها من الصلات حتى صلة القرابة .

(٣) للجماعات التى قامت ، من حيث كونها جماعة ذات شخصية دينية سياسية حقوق على الأفراد أهمها السهر على الأمن ، والضرب على يد المفسد .

(٤) المساواة بين كل طوائف الجماعة ، إذ شرطت لجماعة اليهود المساواة مع المسلمين فى المصلحة العامة ، وفتحت الطريق للراغبين فى الإسلام وكفلت لهم التمتع بما للمسلمين من حقوق .

وبالإضافة إلى ذلك فهذه الوثيقة السياسية تقرر حرية العقيدة وحرية الرأى ، وحرمة الحياة ، وحرمة المال ، وتحريم الجريمة .

وقد قام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوضيح والتدريب العملى على المبادىء والأسس التى قامت عليها الدولة الإسلامية الأولى ، وأخصها مبدأ الشورى الذى يهيمن على كل نواحى الحياة فى الدولة الإسلامية .

تحقيق أمن المجتمع الإسلامى

ويتناول الباحث فى الباب الأول أوجه النشاط التى تقوم بها السلطة فى الدولة الإسلامية ، وكيفية ممارستها لهذه الأنشطة ، ويتناول فى الفصل الأول وظيفة الدولة الإسلامية فى تحقيق أمن المجتمع

الإسلامى ، وتحقق هذه الوظيفة من خلال :

(١) المحافظة على سلامة الدولة فى الداخل : وذلك من خلال العمل على بناء الفرد المسلم حيث أنه هو اللبنة الأولى التى تقوم عليها الأسرة ويتشكل بها المجتمع كله ، وقد جاء منهج النظام الإسلامى فى هذا فريداً من نوعه إذ لم يقتصر على تهذيب السلوك الخارجى للأفراد ، بل غاص فى أعماقهم مهذبا نفوسهم ومنقياً ضمائرهم ، لذا نجد كل العبادات الإسلامية تتجه إلى تهذيب ضمير المؤمن ليكون متكاملاً مع المجتمع الفاضل فى غاياته الفاضلة .

وبإمتلاك كل فرد فى المجتمع لضمير دينى أخلاقى يحاسبه على تجاوزاته لحدود حقوقه وحرياته لن نجد فى المجتمع مقهوراً مغلوباً على أمره ، وهذا فى حد ذاته ضمان أكيد لإحترام حقوق وحريات الأفراد ، وإحداث التوازن بينهما .

كما يهتم النظام الإسلامى بإقامة المجتمع الفاضل عن طريق الحرص على الروابط الأسرية وتحقيق الأخوة بين أفراد المجتمع وصيانة الحرمات الفردية .

(٢) المحافظة على سلامة الدولة من الخارج : وذلك عن طريق القيام بنشر الدعوة الإسلامية ولذلك أهمية كبيرة فى المحافظة على سلامة الدولة حيث يشهد التاريخ القديم والحديث أن صراع العقائد هو أهم وأقوى أنواع الصراع العالمى .

كما تقوم السلطة فى الدولة الإسلامية بالدفاع عن الكيان الخارجى للدولة الإسلامية ، ويعد العمل العسكرى بصورتيه الإيجابية (شن الحرب) أو السلبية (مجرد الاستعداد للقتال) هو الوسيلة الرئيسية للمحافظة على سلامة الدولة فى الخارج . وقد استخدم القرآن لفظ الجهاد كمرادف للدفاع عن كيان الدولة ضد أعدائها الخارجيين ، والجهاد فى النظام الإسلامى هو الغرض الذى يتم به الدفاع عن الدين والوطن ، ويصان به الاستقلال ، وتحفظ به الكرامة ، وتؤمن الحرية ، ثم هو السبيل إلى مجاهدة الظلم وفك الأغلال عن الإنسانية ، وإزالة الحواجز التى تمنعها من السير فى طريق الرق ، وهو فرض كفاية عند جمهرة المسلم إلا إذا غزيت أرض الإسلام فعندئذ يصبح فرض عين .

فرض القيود على الحريات الإقتصادية

وفى الفصل الثانى يتناول الباحث قيام الدولة الإسلامية بفرض القيود على الحريات الاقتصادية فيقول : لقد كان الإسلام أول تشريع عام يربط السياسة بالاقتصاد ، فقد اعترف الإسلام بالحريات الاقتصادية ، ولم ينكرها أو يصادرها ولكنه من جهة أخرى لم يطلق لها العنان ، وإنما تميز بالتوسط والاعتدال فوفق بذلك بين حقوق الفرد وحرياته ، ومبادىء التكافل الاجتماعى ، وسار فى طريق العدالة الاجتماعية والقضاء على الفوارق بين الثروات شوطاً بعيداً .

وتسلك الدولة الإسلامية من أجل فرض القيود على الحريات الاقتصادية طريقين متوازيين .

أولهما : تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى الفردى بتحديد ماهو مشروع وماهو محرم ، والحد من بعض صور النشاط الاقتصادى التى تضر بالمجتمع .

وتتسع دائرة تدخل الدولة الإسلامية فى مجال النشاط الاقتصادى وتضيق تبعاً لمدى إلتزام الأفراد تلقائياً بالأسلوب السليم الذى قرره الإسلام ، وبمدى تمسك الأفراد بالفلسفة الاقتصادية الإسلامية ، فطالما توفر لكل فرد حد الكفاية ، ولم يكن ثمة خلل أو تفاوت شديد فى توزيع الثروة ، وطالما أن الأفراد يقومون بكافة أوجه النشاط الاقتصادية الذى تتطلبه مختلف إحتياجات المجتمع فإن تدخل الدولة يضيق نطاقه . أما حين يضعف الوازع الدينى والخلقى ، وينحرف الأفراد فى ممارسة نشاطهم الاقتصادى ، لايبغون سوى الاحتكار أو الإستغلال أو حين يختل التوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع حينئذ تتسع دائرة تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى سواء بالمراقبة أو التنظيم أو بمباشرة بعض أوجه النشاط

ثانيهما : التنظيم الدقيق لحق الملكية .

فالإسلام أقر الملكية بنوعيها الفردية والجماعية وفرق بينهما ، فاحترم الملكية الخاصة وحماها كما حمى الملكية العامة وحرم على الأفراد تملكها ، لكنه مع ذلك وضع بعض القيود على الملكية الفردية أهمها :

(١) ضرورة المداومة على استثمار المال : فللسلطة فى الدولة الإسلامية القيام باستثمار المال الذى يتقاعس صاحبه عن استثماره على الوجه المفروض أويعجز عن ذلك بحيث يلحق بامتناعه هذا أو عجزه ضرراً بالمصلحة العامة .

(٢) أداء الفروض والتكاليف المالية : فعلى صاحب المال أن يؤدى الزكاة المفروضة والتكاليف المالية الأخرى (الضرائب) التى تفرضها الدولة لتتمكن من القيام بالأعباء الواجبة عليها تجاه المجتمع .

(٣) عدم جواز التعسف فى إستخدام حق الملكية الفردية : وهذا المبدأ له أصول راسخة فى الشريعة الإسلامية مستمدة من استقرار نصوص القرآن والسنة ، وهو مبدأ إجتماعى أخلاقى يتجاوز حدود القانون .

(٤) نزع الملكية الفردية أو تحديدها للمصلحة العامة : حيث يجوز للسلطة أن تقوم بنزع الملكية الفردية بشروط هى :

أ ـــ أن تكون هناك مصلحة عامة غالبة تتحقق من وراء نزع الملكية ، هذا ويتساوى معها نزع الملكية الذى يستهدف دفع ضرر محقق سيصيب المجتمع إن لم تنزع هذه الملكية .

ب ـــ أن يتم تعويض صاحب المال بما يتم نزعه منه دون غبن .

التوازن بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة

وفى الباب الثانى من هذه الرسالة يؤكد الباحث أن الفكر السياسى الإسلامى لايفترض أن هناك فرصة لحدوث أى

تعارض بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة لأن الأولى مقدمة على الأخيرة عند المفاضلة بينهما ، لذا فان العلاقة بين المصلحتين هى علاقة توازن منذ اللحظة الأولى .

ويتحدث الباحث فى الفصل الأول من هذا الباب عن التكافل الاجتماعى حيث يوضح من خلال استقراء النصوص القرآنية والسنة الصحيحة أن التكافل الاجتماعى قد فرض على الأمة جميعاً حكاماً ومحكومين على السواء ، وهو فرض من الفروض الكفائية إذا أدته الدولة أو أداه بعض المسلمين سقط الفرض عن الأمة كلها ، وإن لم يؤده أحد صار الجميع آثمين حكاماً ومحكومين .

والتكافل الاجتماعى فى الإسلام ليس مبدأ أخلاقياً وفرضاً دينيا فحسب بل هو حكم قانونى تحميه دعوى قضائية فى إغلب صوره ، وتتدخل السلطة العامة لتنفيذه جبراً على الملتزم به .

ويتحدث الباحث فى الفصل الثانى عن ضمانات الحقوق والحريات فى الإسلام حيث يثبت بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية أن مفهوم الحرية فى الإسلام هو مفهوم تتجلى فيه المعانى الإنسانية العالية ، وهذا المفهوم الإسلامى لايمكن أن يتعرض لأزمة كتلك التى تعرضت لها الحقوق والحريات فى النظم المعاصرة ، وذلك للأسباب التالية :

١ — إن الإسلام جعل الحريات والحقوق كلها مقيدة بضرورة تحقيق المصلحة العامة للمجتمع ، وعدم المساس بحقوق وحريات الآخرين ، بل والعمل على صيانتها .

٢ — إن النظام الإسلامى قرر ضمانات قانونية عملية وفعالة وواقعية للحقوق والحريات بجانب الضمانات الإجتماعية والسياسية .

وقد اهتم النظام الإسلامى بوجه خاص بضرورة حماية حرية الرأى لإيجاد رأى عام فاضل ، ولذلك حث على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولقد كان عمر بن الخطاب يهتم بالرأى العام ، بل وكان يتلمسه أثناء مواسم الحج ، كما كان دائم التجوال للوقوف على أحوال الناس ومعرفة آرائهم ، والوقوف على صدى قرارته السياسية بين مواطنى الدولة .

الإسلام والمذاهب المعاصرة

وفى القسم الثانى من الرسالة يقارن الباحث بين الإسلام والمذاهب المعاصرة مؤكداً على تمايز النظام الإسلامى وتفرده عن هذه النظم .

فالنظام الإسلامى تنظيم كامل متكامل لكل جوانب الحياة بما فى ذلك الحريات الفردية والإجتماعية ، وأصول الحكم والسياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية ، وإنكار هذه الحقيقة أو جزء منها يعد إنكاراً لجانب من العقيدة الإيمانية ذاتها ، وحياد الدولة تجاه هذا التنظيم مناقض لطبيعة الإسلام وجوهره .

ولايتمتع رئيس الدولة ولا أى من

أعضاء السلطة الحاكمة في الدولة الإسلامية بقدسية دينية فشريعة الدولة (الإسلام) تسرى وتطبق على الكافة دون استثناء لافرق فى ذلك بين حاكم ومحكوم .

ويبين الباحث التناقض الكبير بين الفلسفة الرأسمالية والنظام الإسلامى فدعائم الاقتصاد الرأسمالى ونتائج تطبيقه محرمة فى الإسلام ، فالإسلام يحرم الربا وهو من أهم دعائم الاقتصاد الرأسمالى ، كما يحرم الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية .

كما يبين الباحث التناقض الكبير بين النظام الإسلامى والمذهب الماركسى فالماركسية تقوم على أساس مادى ، وتنكر الأديان كما أنها تلغى كيان الفرد وتهدر كرامته .

تكييف النظام الإسلامى

ويتناول الباحث فى الباب الثانى من هذا الجزء فلسفة وجوهر النظام السياسى الإسلامى ويحدد الركائز التى يقوم عليها هذا النظام فى :

١ ـــ سيطرة العقيدة الإسلامية على كل نواحى الحياة : فالمجتمع الإسلامى هو مجتمع صاغه الإسلام صياغة حضارية قابلة للتطور فى إطار العقيدة الإسلامية التى تسيطر على الماضى والحاضر والمستقبل ، فكل مايحكم علاقات الفرد وصوالحهم ، وأهداف السلطة ، ومجالات نشاطها لابد أن يكون مستنداً إلى العقيدة الإسلامية التى يشكل الإيمان جوهرها .

٢ ـــ الإيمان يوجه السلوك فى المجتمع : فالإيمان يؤدى إلى تقارب فى التفكير وإلى وحدة فى المنهج ووحدة فى معيار قياس الصحة والخطأ .

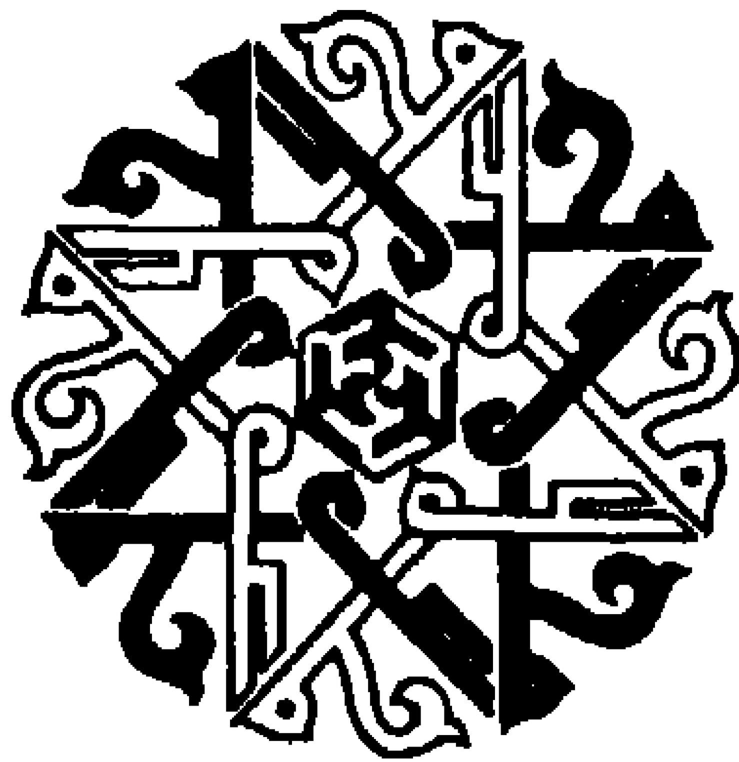
٣ ـــ تكريم الإنسان : فلقد كرم الله الإنسان ، وهذا التكريم جاء عاماً دون النظر لدين أو لجنس أو للغة أو لقومية ، وبالتالى يكون على السلطة فى الدولة الإسلامية أن توفر الظروف المناسبة التى تيسر لكل فرد ممارسة حريته والاعتزاز بكرامته كإنسان .

٤ ـــ استخلاف الإنسان فى ملك الله : فالإنسان هو محور النظام الإسلامى وهو خليفة الله المكرم فى أرضه ، يتحرك ويعمل فى إطار القوانين المادية ، فى داخل إلتزام حقيقى بعبادة الله سبحانه وتعالى ، ومن هنا كانت ممارسة الإنسان للحقوق والحريات التى منحها له الله مقيدة بالحدود التى حددها المالك الأصلى وهو الله ، فإذا إلتزم الفرد حدود الوكالة فإنه سيعمل أثناء ممارسته لحقوقه وحرياته على تحقيق مصلحة المجتمع المتعلقة بمحل الوكالة .

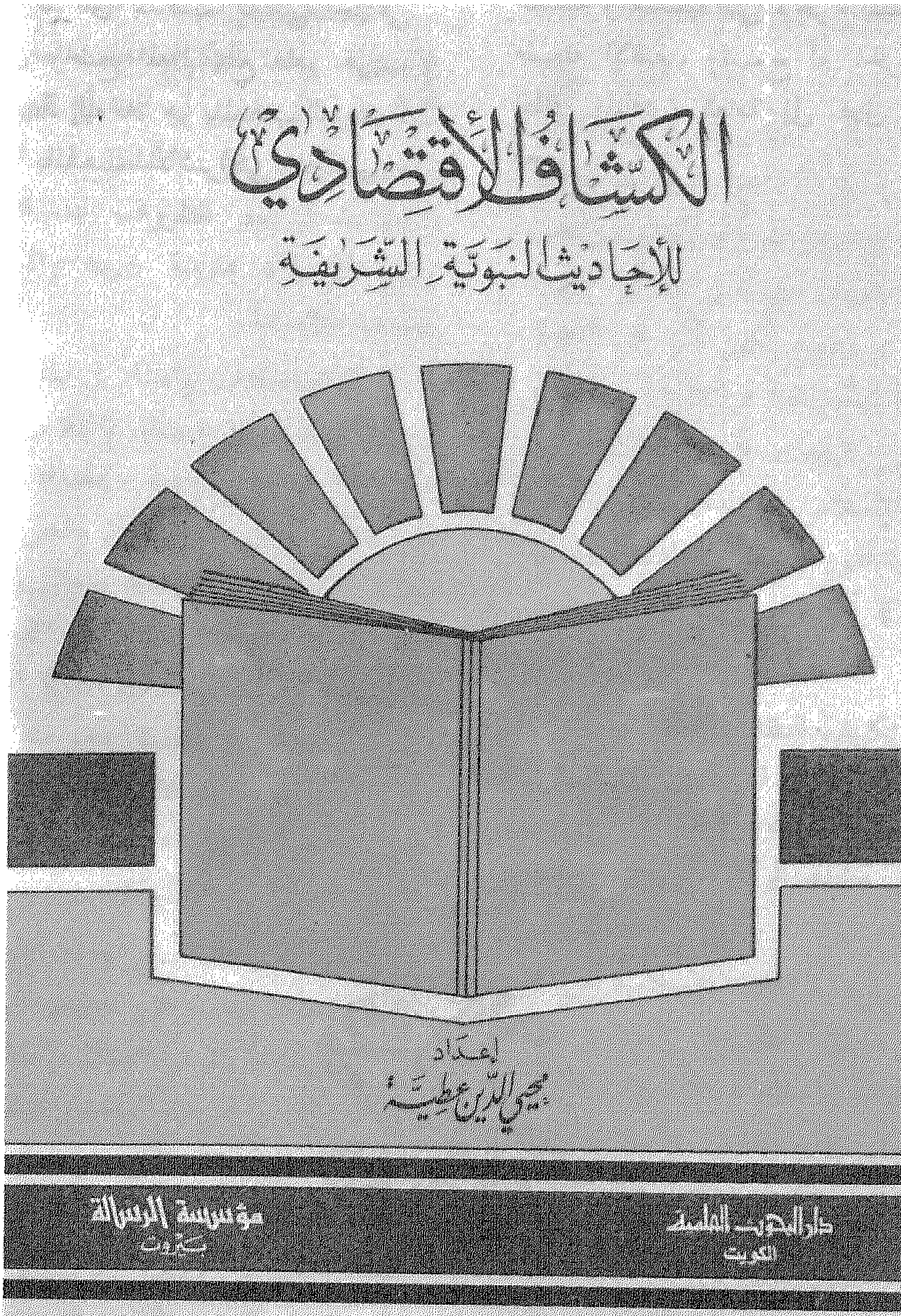
٥ ـــ الحريات منح وواجبات : لما كانت العقيدة الدينية هى المصدر فى تنظيم كل جوانب الحياة فى الدول الإسلامية ، فإن الحقوق والحريات ليست سوى منح من الله تعالى مالك كل شيء ، كما أنها واجبات إيجابية على المكلف بها أن يؤديها بالصورة التى توصل إلى الهدف المرجو منها وهو إسعاد الفرد والمجتمع على السواء ، والنتيجة الطبيعية لذلك هى أنه لايجوز للسلطة العامة المساس بالحريات ، كما أنه

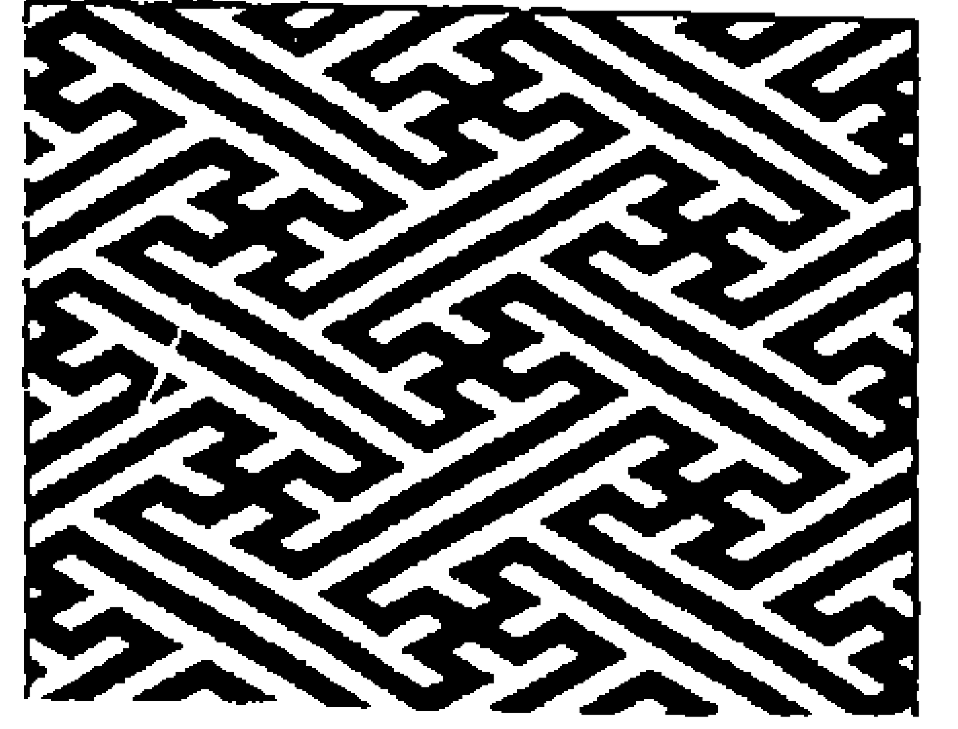
لايجوز لأى فرد أن يتنازل عنها ولو تم هذا بمحض إرادته .

ويخلص الباحث من رسالته إلى أن الإسلام قد أتى بمذهب سياسى اجتماعى اقتصادى واضح المعالم يمنع ماهو غريب عنه أن ينفذ إليه فلا هو بالمذهب الفردى ، ولا هو بالمذهب الاشتراكى الماركسى ، ولا هو وسط بين هذين المذهبين ، وإنما هو مذهب إسلامى له ذاتيته التى تحتاج إلى همة الباحثين والمجتهدين لصياغتها الصياغة العلمية والفلسفية التى لاتخرج المذهب عن طبيعته الإلهية ، وتسمح له بالخروج من نطاق المبادىء العامة إلى مجال التطبيق العملى .

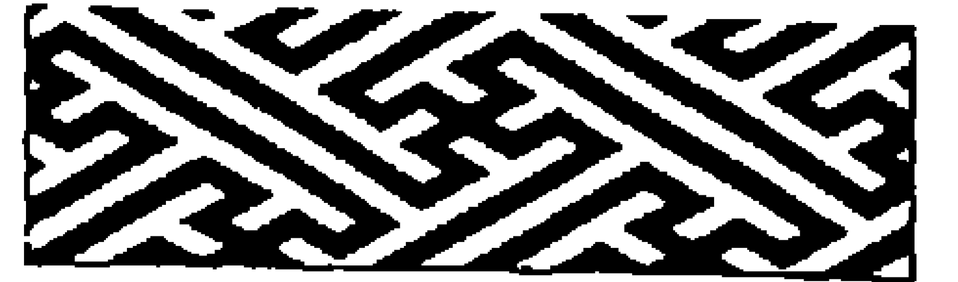


صـــدر حديثاً :





دليل الأطروحات المقترحة



ان خريطة البحث العلمى المطلوب انجازه لاستكمال البناء الفكرى والمعرفى الاسلامى ضخمة تنوء بعبئها المؤسسات فضلا عن الأفراد ، ومن المؤسف أن نرى كثيرا من الجهود الفردية والمؤسسية تتبدد فى انتاج أدبيات عامة ـ فات أوانها ـ أو موضوعات مكررة لا تضيف جديدا ...

وقد دعا المعهد العالمى للفكر الاسلامى ـ إسهاما منه فى ترشيد حركة البحث العلمى ـ بعض العلماء المختصين الى اقتراح موضوعات ـ مما تمس حاجة الحركة العلمية الاسلامية إليه ـ تصلح لطلاب الماجستير والدكتوراه كى يختاروا من بينها موضوعات لأطروحاتهم .

وسننشر فى هذا الباب ـ دليل الاطروحات المقترحة ـ الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما يصل الى المعهد من هذه المقترحات وييسر المعهد تقديم العون العلمى اللازم لمن يريد الاتجاه بأبحاثه هذه الوجهة البناءة ...

والموضوعات المنشورة فى هذا العدد هى من اقتراح د . محمد عمارة .

● عنوان البحث :

الرواية والدراية فى تدوين ونقد السيرة النبوية

● القضية التى يعالجها :

هى قضية التناقضات الواردة فى أمهات كتب السيرة ، وخاصة فى الحديث عن المعجزات المادية للرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وفى الحديث عن الارهاصات التى سبقت الوحى إليه ... وتعدد الروايات حول أحداث هامة مثل صورة نزول الوحى .. والاختلاف فى تواريخ الوقائع الشهيرة .. مثل ميلاد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وبعض الغزوات .. الخ .. الخ ..

تلك هى قضية هذا البحث ، التى هو مدعو لتحقيقها ..

● أما خطة البحث فيه :

فإنها تبدأ برصد وقائع السيرة النبوية الأساسية ، وخاصة ماهو منها موضوع للجدل والاختلاف فيه أو فى تأريخه .. وهى ترصد ذلك من خلال كتب السنة وأمهات مصادر الحديث .. ومن كتب السيرة والتاريخ .. ثم يعرض البحث لقضية تدوين السيرة النبوية .. من خلال النظرة النقدية لعملية التدوين ، فى ضوء الروح القرآنى والمعايير الشرعية ، وما صح من الحديث .. يتم التحليل ، وتتم المقارنة .. ويتم النقد .. وتؤتى « الدراية » ثمارها فى حل المشكلات والتناقضات التى راكمتها « الرواية » وحدها !

أما مصادر هذا البحث فهى :

إلى جانب كتب السنة . وكتب السيرة .. ومصادر التاريخ .. ماكتب حديثا ، من المسلمين أو المستشرقين حول السيرة النبوية .. وخاصة حول المعجزات المادية ... وتحقيق الوقائع المختلف فيها أو فى تواريخها .. وخاصة كتابات المطاعن التى استترت — أو حاولت — باختلاف الروايات فى هذا الميدان ..

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

﴿ أطروحة دكتوراه ﴾



● عنوان البحث :

الرواية والدراية في تدوين ونقد السنة النبوية

● القضية التى يعالجها :

هناك مقولة يرددها البعض .. ويتحفظ عليها البعض .. ويصمت حيالها آخرون .. تقول : إن التوازن غير متحقق بين كل من « الرواية » و « الدراية » فى الجهد الذى بذله المسلمون لتدوين السنة النبوية ونقد متنها ورواتها ..

وغاية هذا البحث هى التحقق من الصوب أو الخطأ فى هذا الأمر .. ومن مدى أى منهما .. تلك هى القضية ..

● أما خطة البحث :

فانها تبدأ بتعريف السنة : وبتتبع عملية تدوينها .. وملابسات هذا التدوين .. وبمناهج التدوين .. وبالتميز الفكرى لأهل الحديث .. وعلاقاتهم بالتيارات الفكرية الإسلامية الأخرى .. وهل أثرت علاقاتهم تلك ونظرتهم لآراء الآخرين على صياغتهم لمعايير الجرح والتعديل ؟ .. والوقوف عند صرح هذا العلم الشامخ علم نقد الرجال ، والجرح والتعديل ، واستكشاف وزن « الرواية » ووزن « الدراية » فى صياغة معايير هذا العلم وثمراته ، وحظ « نقد المتن » إلى جانب « نقد الرواية » .. ومعايير « نقد المتن » — عندما يوجد — مع الاهتمام بالجانب التطبيقى الذى يضرب الأمثال من الأحاديث برهنة على مايتوصل اليه البحث من آراء ..

● **أما مصادر هذا البحث الأساسية ، فهى :**

مدونات السنة ... والمصادر التى عرضت لعملية تدوينها ..وكتب نقد الرجال والجرح والتعديل .. وماكتب عن هذا العلم وحوله ، قديما وحديثا .. والمراجع التى كتبها الطاعنون والمشككون فى السنة النبوية ..

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

﴿ أطروحة دكتوراه ﴾



● عنوان البحث :

القرآن الكريم والسنن الكونية

● القضية التى يعالجها :

لقد خلق الله كل شىء بقدر .. وجعل السنن قوانين حاكمة لانتظام كل شىء خلقه .. فهو خالق الكون ، وخالق السنن الفاعلة فى كل جزئية من جزئياته ، وفى سائر الظواهر إنسانية واجتماعية وطبيعية وفكرية .. الخ .. الخ ..

والأدلة على وجود هذه السنن الفاعلة والحاكمة وهى من موضوعات المكتشفات العلمية .. وهى أيضاً مبثوثة فى الكثير من آيات القرآن الكريم : وفى الكشف عن مواطنها فى القرآن :

أ ـــ تنمية للروح العلمية لدى الانسان المسلم ..

ب ـــ وتحقيق وتأكيد للإخاء الطبيعى بين صفحتى « الوحى : القرآن » و « الكون » المفتوحتان أمام العقل الإنسانى لاستلهامهما والاسترشاد بهما.. الأمر الذى يفضى إلى عقل مسلم يتدين علمه ، وينجو تدينه من الغرق فى مستنقع الشعوذة والخرافات .. فيتحقق له التوازن الذى يعتدل به ميزان الحياة ..

تلك هى قضية هذا البحث .. التى تحدد ـــ أيضاً ـــ خطة البحث فيه ..

● وخطة هذا البحث :

تبدأ بالقراءة المتأملة المتدبرة الواعية لآيات القرآن الكريم ، وذلك لرصد وتبويب الآيات التى عرضت للسنن والقوانين التى تحدث عنها القرآن فى الخلق .. والاجتماع الانسانى .. والتغيير فى النفس والمجتمع .. وعبر التاريخ ... وفى العلاقات الانسانية فردية وإجتماعية .. وفى الـرسل والرسالات .. وفى الدعوات ونظم الحكم .. وفى الحيوان ... والنبات ... والجماد ... وفى المصير .. وفى الجزاء ـــ بعد البعث ـــ والثواب والعقاب .. إلى آخر الموضوعات التى يكشف عنها الرصد والتبويب لآيات القرآن الكريم ...

● أما المصادر الأساسية لهذا البحث :

فأولها القرآن الكريم .. ومعه ماورد فى السنة من تفسير لبعض آياته .. مع معاجم ألفاظ ومفردات القرآن .. والمصادر الأساسية فى علوم القرآن ... وفى تفسيره .. مع طائفة من المراجع التى عرضت للإشارات العلمية فى القرآن الكريم ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

﴿ أطروحة دكتوراه ﴾



● عنوان البحث :

صفات المؤمن والمشرك والكافر والفاسق والعاصي في القرآن الكريم

● القضية التى يعالجها :

لقد شاعت فى حياتنا الفكرية — كثمرة لجمود الذين يقفون عند ظواهر النصوص .. ولسطحية الذين لايميزون بين معانى ومضامين المصطلحات ، ولا بين الحقيقة والمجاز — وكثمرة للغلو — سواء أكان ثمرة لغلو مضاد ، أو ثمرة لضيق أفق ، أو ثمرة لهما معا — شاعت فى حياتنا الفكرية أحكام بالكفر وبالجاهلية وبالفسق وبالشرك ، إن صادف بعضها محله ، فلقد أخطأ أغلبها ، وأدى إلى الفرقة والتشرذم فى الصفوف ..

وغاية هذا البحث هى الاحتكام إلى القرآن الكريم — جماع الوحى الالهى — لتحديد المعانى الدقيقة لهذه المصطلحات ... وذلك حتى تكتمل لدينا صياغة « القانون » اللازم لتمييز المواقف وإصدار الأحكام على الأفعال ...

تلك هى قضية هذا البحث ... التى تحدد — أيضاً — خطة البحث فيه ..

● وخطة هذا البحث :

تبدأ من القراءة الواعية والمتدبرة لآيات القرآن الكريم ، لترصد ثم تبوب صفات « المؤمن » والمشرك .. والكافر .. والفاسق .. والعاصى .. فى القرآن .. ثم تحدد التقسيمات الداخلية والمراتب داخل كل .. وذلك من مثل : مراتب الايمان ودرجاته .. مراتب الشرك وأنواعه .. مراتب الكفر وتمايز أهله .. وكذلك الحال مع الفسق والفاسقين .. والعصيان والعصاة .. الخ ..

● أما مصادر هذا البحث الأساسية ، فهى :

القرآن الكريم .. وأمهات معاجم ألفاظه ومفرداته .. وأمهات كتب تفسيره .. وما جاء فى تفسيره بكتب السنة النبوية .. والمصادر الأساسية فى علوم القرآن ... والمصادر الأساسية فى علم الكلام الإسلامى — بمدارسه المختلفة — التى عرضت لاختلاف المتكلمين وجدلهم حول هذه المصطلحات مع الاستئناس بما كتب حديثا حول هذه القضايا للمقارنة والنقد والتقويم ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

﴿ أطروحة ماجستير ﴾



● عنوان البحث :

الإسرائيليات فى أمهات كتب التفسير للقرآن الكريم

● **القضية التى يعالجها :**

كشف التأثيرات الإسرائيلية التى تضمنتها أمهات كتب التفسير للقرآن الكريم ، والتى قبلها المفسرون كروايات لم يحققوها .. أو كأخبار قصصية ظنوها حقائق ... وصولاً إلى محاولة تنقية هذه المصادر من الدخيل الخرافى ، الذى يغرق العقل المسلم في كم من الأساطير ، تغييبا للعقل ، وشلا لقدراته ..

● **أما خطة البحث فيه :**

فتبدأ ــ بعد تعريف « الاسرائيليات » بتحديد أمهات كتب التفسير التى تميزت برواية الكثير من الاسرائيليات .. وهل كانت هناك أسباب خاصة أدت إلى ذلك ، مثل التكوين الفكرى للمفسّر ؟ .. والعصر ؟ .. ثم تعرض الدراسة لأهم معالم القصص الاسرائيلى التى مثلت الاسرائيليات فى مصادر التفسير القرآنى .. من مثل الإغراق فى الحديث عن « أسرار الأعداد » .. و « أسرار الأسماء » .. و « أسرار الحروف » .. والقصص الخرافى ــ الذى لايستند إلى عقل ولا إلى نقل ــ عن خلق العالم .. والأمم السابقة .. وقصص الأنبياء .. والتفاصيل التى تصور دقائق عالم الغيب .. والروايات التى تشكلت فى توثيق النص القرآنى ، بالزيادة والنقصان ، فى المصاحف المتعددة المزعومة ــ وصلة ذلك بدعاوى غلاة الشيعة والباطنية التحريف فى النص القرآنى ــ ...

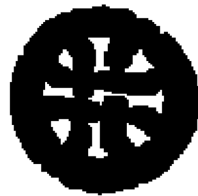
وذلك وصولا إلى الدعوة لتنقية مصادر التفسير مما هو غريب عن منطق الاسلام وروح شريعته وطابع حضارته ..

● **أما مصادر هذا البحث فهى :**

أمهات كتب التفسير القرآنى .. وماكتب عن الاسرائيليات .. ومقدمات كتب التاريخ ــ التى امتلأت بالقصص عن خالق العالم ، وأخبار الأمم الغابرة .. والعهد القديم ، والشروح اليهودية على ما فى أسفاره من قصص وأساطير ...

● **والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :**

﴿ أطروحة ماجستير ﴾



● عنوان البحث :

مؤسسات الحكم في الدولة الإسلامية بين الفكر والتطبيق

● القضية التي يعالجها :

مكانة « المؤسسات » .. مؤسسات السلطة والدولة والحكم في الفكر السياسي للحضارة الإسلامية .. وفي الواقع التاريخي لهذه الحضارة ..

● أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بتعريف « المؤسسة » على وجه الخصوص ، و« آليات » النظام الدستوري والسياسي والاجتماعي في النسق السياسي للدولة ، كما تعارف عليها عصرنا ... ثم تمسك الدراسة بالخيط منذ قيام دولة المدينة عقب بيعة العقبة وبدءا بالهجرة النبوية من مكة إلى المدينة .. لتجمع كل الإشارات التي تعين العقل على تصور صورة المؤسسات في الدولة الإسلامية الأولى ، البيعة .. النقباء الإثنى عشر ، الذين اختارهم حجاج الأوس والخزرج لتمثيلهم ... هيئة المهاجرين الأولين — العشرة الذين اشتهروا بالمبشرين بالجنة — وسلطاتهم على عهد النبي ... وفي الاختصاص بالترشيح الأولى للخلافة الراشدة .. وبتوليها ... دستور دولة المدينة — الصحيفة — البدريون ... أهل الشورى ... أهل الاختيار ... أهل الحل والعقد .. أمراء الأقاليم — ومؤتمرهم السنوي في موسم الحج — ... ومدى الثبات والانتظام الذي كان ل « المؤسسات » في ذلك العصر ؟ ... والتطور الانقلابي الذي حدث بانتهاء الخلافة الراشدة ، وانحسار فلسفة الشورى في المستوى السياسي والدستوري للدولة ، وحلول « العصبية » محل هذه المؤسسات — أموية ثم عباسية — ... وأثر هذا الواقع — الفقير في المؤسسات — على فقر الفكر السياسي الاسلامي في الاهتمام بهذا الجانب من جوانب الفكر السياسي في قضية الإمامة والخلافة والولايات السلطانية ...

ثم الوزارة — كمؤسسة — والمدى الذي بلغته في هذا المعنى ؟ ... ثم الدواوين الإدارية والمالية والحربية ، من الزاوية المؤسسية .. وذلك خلوصا إلى « خط بياني » يضع أمام العقل المسلم تطورات الفكر والواقع في هذا الموضوع ، وتأثير الفقر الذي أصاب حضارتنا في « المؤسسات » الدستورية والسياسية على تراجعنا الحضاري ...

● أما مصادر هذا البحث فهي :

عديدة ... ومتنوعة ... تشمل — بعد القرآن والسنة — أمهات مصادر التاريخ ، والحضارة ، وعلم الكلام ، والفقه ، والأدب — شعرا ونثرا ... وكل ما يمكن أن نجد فيه نتفا متناثرة عن هذا الموضوع الشديد الغموض في تراثنا الإسلامي ...

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

﴿ أطروحة دكتوراه ﴾



● عنـــوان البحـــث :

الوحدة والتعددية ـ للدولة والأمة في تاريخ دار الإسلام

● القضية التي يعالجها :

هي قضية الانتماء ... إنتماء المسلم السياسي ، وآفاق هذا الانتماء ودوائره : بشريا ... ومكانيا ... وعلاقات الجماعات المسلمة بعضها ببعض ... وعلاقات أوطانها في إطار الرابطة العامة لدار الإسلام ...

● أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بتحديد موقف الإسلام كرابطة أولى تجمع أبناء الإسلام جميعاً ، كأمة معتقد واحد ، صبغ حضارتهم الواحدة بصبغة الإسلام المتميزة ... ثم تعرج الدراسة على الواقع الإسلامي التاريخي ... ابتداء بدولة المدينة التي شهدت ـــ في دستورها وفي تطبيقاته ـ وحدة الأمة التي اعترفت بالتمايز القبلي في إطار هذه الوحدة ... كما اعترفت بالتمايز بين المهاجرين والأنصار في إطار هذه الوحدة ... وبالتمايز بين المؤمنين وأهل الكتاب في إطار الرعية السياسية الواحدة ... ثم تتتبع الدراسة واقع ما بعد الفتوح ، وعلاقة تمايز الأقاليم والولايات بمركزية الخلافة ، وتعدد الدواوين ـــ للحرب والخراج والإدارة ـــ في كل ولاية ... وعلاقاتها بنظرائها في عاصمة الدولة ... ومكانة رابطة الانتماء القبلي .. فالوطني ..إقليما أو مدينة .. فالقومي ـــ بالمعنى اللغوي لا العرقي ـ فالإسلامي ... وعلاقة كل دائرة من دوائر الانتماء هذه بالأخرى ... وهل كانت دولة الخلافة مركزية تماماً ؟ أم دولة لا مركزية ؟ ... وهل جب الانتماء الإسلامي كل انتماء سواه ؟ ... أم هذبه ووظّفه ـــ دون أن يلغيه ـــ كلبنات في البناء الأكبر والأعم ؟.. ثم تجربة الخلافة العامة والإمارات والسلطنات منذ ضعف الخلافة العباسية ، وتعدد الخلافة ـــ فاطمية وأندلسية ـــ... وذلك خلوصا إلى تصور معاصر لمعنى شعار الجامعة الإسلامية التي تبلورت من حول جمال الدين الأفغاني في القرن التاسع عشر الميلادي .. وفي علاقات هذه المشروعات بمحاولة إحياء وتجديد الدولة العثمانية على عهد السلطان عبد الحميد ...

● أما مصادر هذا البحث فهي :

المصادر القديمة والمراجع الحديثة التي تناولت تاريخ الإسلام ودار الإسلام السياسي والاجتماعي والقومي ... منذ نشأة الدولة الإسلامية وحتى العصر الحديث ـــ يختار منها الباحث ما يفي بأغراض البحث والدراسة ـــ...

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

﴿ أطروحة دكتوراه ﴾



● عنوان البحث :

عسكرة الدولة ومجتمعها .. وتأثيرها في التراجع الحضاري الإسلامي

● القضية التي يعالجها :

تقديم تصور لوجهة النظر التي تجعل عسكرة الدولة – ومن ثم عسكرة المجتمع – منذ العصر العباسي الثاني ، سببا رئيسيا من أسباب التراجع للحضارة الإسلامية .

● أما خطة البحث فيه :

فتبدأ بتحديد معنى « عسكرة الدولة » .. بمعنى أن يكون العسكر تركا مماليكا مجلوبين إلى مناخ فكري وحضاري هم عنه غرباء ، غربة حضارية .. ثم تحديد المعنى الفكري – وليس العرقي – للعجمة ، وتأثيرات العجمة اللغوية والفكرية في الغلوّ والتشدد والوقوف عند ظواهر النصوص ، والموقف غير الودي من العقل وأدواته في البحث والاستنباط .. ودراسة الأسباب السياسية والاجتماعية التي دفعت الدولة العباسية – منذ عهد المعتصم – إلى تكوين جيش الدولة من الترك المماليك المجلوبين – في مواجهة : الخطر البيزنطي الخارجي – واستغراق العنصر العربي أو إغراقه في الترف – والمطامع الشعوبية في الدولة – والثورات العلوية الزيدية .. والثورات التي فجرها الخوارج وحركة استقلال الأطراف .. ثم سيطرة المؤسسة العسكرية المملوكية على الخلافة .. عندما تضخمت هذه المؤسسة – بدلا من أن تكون أداة طيعة للخلافة .. وتأثير هذه العسكرة – منذ عصر المتوكل العباسي – على انحسار التيار العقلاني ، وسيطرة التيار النصوصي .. وسيادة الركاكة .. والاهتمام بشكل التدين دون مضمونه .. وتوقف الابداع .. ثم تأثير احتكام العسكر والدواوين السلطانية [أي الحكومة والحكام] – إلى قانون غير إسلامي – هو « ياسة » جنكيز خان – تأثير ذلك على ذبول الاجتهاد وتوقفه في الفكر السياسي وفقه المعاملات ... والموقف غير الودي لدول العسكر من ومضات يقظة التجديد – [تجربة ابن تيمية مع الاضطهاد المملوكي] – [ومن قبله تجربة العز بن عبد السلام مع الدولة الأيوبية والأمراء والمماليك] – وأثر الخطر الخارجي – تترياً وصليبياً – في مدّ عمر دول العسكر لعدة قرون .. خلوصا إلى الدرس المستفاد : وهو ضرورة اتساق « الدولة – السلطة » مع الروح التي تتميز بها الحضارة ، لتنهض الدولة بدورها في الابداع الحضاري ، بدلا من إعاقته .

● أما مصادر هذا البحث فهي :

مصادر التأريخ للدولة والحضارة الاسلامية منذ العصر العباسي الثاني ، وعلى امتداد تاريخ دول العسكر المماليك ...

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

﴿ أطروحة ماجستير ﴾



● عنـوان البحـث :

غير المسلمين في الحضارة الإسلامية : المثال - والواقع التاريخي

● القضية التي يعالجها :

هى حل إشكالات العلاقات بين المسلمين وغيرهم في المجتمعات المعاصرة .. وفتح الباب لفقه يواكب الواقع الجديد الذي أثمره التطور في العلاقات الداخلية — الوطنية — والعلاقات الدولية بين أمم الديانات المختلفة .

● أما خطة البحث فيه فهى :

البحث عن صورة التناول القرآني للقضية ... وواقع مجتمع البعثة والصدر الأول الخاص بهذه القضية .. وكيف تناولتها السنة النبوية ، قولا وعملا .. في دستور دولة المدينة [الصحيفة — الكتاب] وبعد فتح مواطن انتشار المسيحية في شبه الجزيرة .. وكذلك معاهدات الفتح التي أبرمت في دولة الخلافة الراشدة .. والثوابت والمتغيرات في فكر هذه الفترة حول هذا الموضوع .. وذلك لاكتشاف أي القواعد هى دين خالص ؟ وأيها هى سياسة ترتبط بالواقع المتغير ؟.. مع دراسة « العهود » الواردة في كتب التراث ، دراسة نقدية ، لاكتشاف الحقيقي والزائف منها ..

ثم الدراسة للقضية في ضوء تراثها في الكتب والرسائل المتخصصة التي ألفها في هذا الأمر العلماء والفقهاء .. وذلك لاكتشاف مواطن الاتفاق ومجالات التمايز والاختلاف .

ثم الدراسة للجانب الاجتماعي — الواقعي — للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية .. ومدى الاندماج القومي والحضاري المصبوغ بالصبغة الإسلامية ؟ ...

ثم الدراسة لعلاقات المسلمين بغيرهم خارج إطار دار الإسلام — العلاقات الدولية — وماذا عن القواعد التي تحكم علاقات الأقليات الإسلامية في المجتمعات غير الإسلامية ؟ ...

وذلك خلوصا إلى قواعد نظرة إسلامية جديدة للمساواة في « المواطنة » ، وميادين وآفاق التمايز والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين .

● أما مصادر هذا البحث فهى :

القرآن وتفاسيره .. والسنة وشروحها .. والسيرة النبوية .. وكتب التأريخ السياسي والاجتماعي للدول والعصور الإسلامية .. وكتب الأموال والخراج .. ومصادر الفقه .. والكتب والرسائل التي رَدّت على اليهود والنصارى أو حاورتهم .. والتراث الأدبي الذي عرض للعلاقات بين المسلمين وغيرهم .. والدراسات الحديثة التي تناولت هذا الموضوع .

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية :

❋ أطروحة ماجستير ❋



● عنوان البحث :

في أسباب ورود الأحاديث النبوية

● القضية التى يعالجها :

يهدف هذا البحث الى أن يبلور فى علوم السنة النبوية مايماثل « أسباب النزول » فى علوم القرآن الكريم ..

ذلك أن عزل الحديث النبوى عن أسباب وروده ، كثيرا مايقود إلى الكثير من الأخطاء .. كما يحرمنا من إمكانية التوفيق الموضوعى بين أحاديث يبدو التعارض جليا فى ظواهر نصوصها .. كما يحول بين الكثيرين وبين فهم ورود أحاديث تسن فى العبادات سننا متغايرة فى الشكل والهيئة .. .

وقضية هذا البحث هى الكشف عن دور الأسباب والملابسات التى وردت فيها ولها هذه الاحاديث لنفهمها على الحقيقة ، ولترتفع شبهات التعارض ، ولتسقط مبررات التعصب لهيئة وطريقة وسنة دون أخرى ، مما روى جميعه عن رسول الله ، عليه الصلاة والسلام .. إنه إسهام فى تنمية مساحة « الدراية » فى علوم السنة النبوية ، برفع شبهات عن « الرواية » فيها ، عندما يشكك فيها البعض ، لتناقض ظاهر النص ، غير عالمين أن السبب هو تغاير ملابسات ورود الحديث الشريف . تلك هى قضية هذا البحث ..

● أما خطة البحث فيه :

فإنها تسترشد بعمل تراثى كتب فيه ، وهو [البيان والتعريف فى أسباب ورود الحديث الشريف] لابن حمزة الحسينى الحنفى الدمشقى ، ابراهيم بن محمد بن كمال الدين [١٠٥٤ ــ ١١٢٠ هـ] ــ وهو من منشورات القاهرة ــ طبعة الأزهر سنة ١٩٧٣م ــ ... ثم يستعرض البحث طائفة متنوعة من الاحاديث النبوية ، التى يبدو أو يظن فيها التعارض .. أو التى لها مضامين ومعانى قد يبدو أو يظن تعارضها مع روح ودلالات الآيات القرآنية ، أو مع الفطرة الانسانية ــ ويستعين البحث فى ذلك بكتب الطعن على السنة والرفض لها لحجيتها ــ وفى ضوء المقارنة .. ووضع هذه الأحاديث فى إطار السنة العام ، وفى إطار السيرة النبوية وتاريخ عصر البعثة .. يخطو البحث نحو حل المشكلات المثارة ، مبلورا لبنات فى بناء تحتاجه علوم السنة ، يماثل ــ كما قلنا ــ ما فى علوم القرآن عن « أسباب النزول » ..

● أما مصادر هذا البحث فهى :

أضافة لما أشرنا إليه : ــ مدونات السنة .. ومدونات السيرة وأمهات كتب التاريخ التى أرّخت لعصر البعثة النبوية ، القديم منها والحديث ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

﴿ أطروحة دكتوراه ﴾



● عنوان البحث :

التغلب والاستبداد بالسلطة في الفكر والتاريخ الإسلامي

● القضية التي يعالجها :

هى صفحة سلطة ودولة التغلب والاستبداد ، كما عرفتها مسيرتنا الحضارية ، منذ ضربت فلسفة الشورى وتطبيقاتها بعد انقضاء عهد الخلافة الراشدة .. والتأثيرات التي أحدثتها هذه الظاهرة في تراجعنا الحضاري .. ومعالم هذه الظاهرة في الفكر الإسلامي وفي الواقع التاريخي للمسلمين ..

● أما خطة البحث فيه :

فإنها تبدأ بتعريف التغلب .. والاستبداد ... ثم تعرض للصورة الأموية ، فالعباسية للتغلب على الدولة والاستبداد بها ... ثم الصورة المملوكية للتغلب على الخلافة والاستبداد بالخلفاء وبالدولة والمجتمع ... ثم يعرض البحث للتأريخ لظهور نظرية « ولاية المتغلب » و« إمارة التغلب » في الفكر السياسي الإسلامي ... وكيف نشأ التبرير لافتقار السلطان لشروط الخليفة ... والتبرير لغياب آليات شغل منصب الخليفة ، من الشورى والاختيار والبيعة .. والعوامل التى أثمرت هذا التحول فى الفكر السياسى الاسلامى ... ثم تأثير التغلب على السلطة في تفجير الثورات والتمردات التي أستنزفت طاقات كثيرة للأمة .. وتأثير ذلك في إشاعة المظالم الاجتماعية ، عندما غابت الرقابة والمحاسبة من « الأمة » على « الدولة » .. وتأثير التغلب على الدولة والاستبداد بالسلطة في إخافة العلماء وإرهاب أهل الحل والعقد وتطويع كثير من الفقهاء — مثقفي ذلك العصر — لأهواء السلاطين ... وتأثير المظالم الاجتماعية ، وعزل الأمة عن مقدراتها وصنعها لتاريخها ، تأثير ذلك على شيوع فكر وقيم التواكل والسلبية والخرافة والنسك الأعجمي وزهد الدراويش وإدارة الظهر للدنيا ، وتعاطي الفكر والمواد المخدرة لعقل الأمة وطاقاتها ! ...

وذلك خلوصا إلى الدرس المستفاد من محاكمة فكر التغلب والاستبداد ، وآثاره الاجتماعية والحضارية إلى فكر الاسلام في الشورى والحرية ..

● أما مصادر هذا البحث فهي :

مصادر التأريخ للواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري للدولة الإسلامية منذ الانقلاب الأموي وحتى نهاية عصر المماليك .. مصادر التاريخ القديمة ، وما كتب في هذا الموضوع في العصر الحديث ..

● والمستوى الجدير بخدمة هذه القضية هو :

❋ أطروحة دكتوراه ❋





التعريف بالتراث



من المراحل الأولية الأساسية فى خطة عمل المعهد العالمى للفكر الاسلامى عملية اكتشاف التراث والتعريف به : اكتشاف مافيه من اسهامات فى شتى فروع المعرفة وإن لم تصنف تحت العناوين المعاصرة المعروفة للمتخصصين فى العلوم الحديثة ، والتعريف به لهؤلاء المتخصصين الذين باعدت مناهج الثقافة الازدواجية ـ شرعية وعصرية ـ بينهم وبين الافادة منه فضلا عن معرفته ويسر الاتصال به .

ومن بين مشروعات المعهد فى هذا المجال مشروع التعريف بالتراث الذى ننشر فى هذا الباب [التعريف بالتراث] الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما تم انجازه ، ريثما يكتمل المشروع وينشر فى عدة مجلدات لكل فرع من فروع المعرفة مايخصه منها .

ويقوم بالتعريف أساتذة متخصصون كل فى موضوع الكتاب الذى يقوم بالتعريف به .

تذكرة السامع والمتكلم

فى آداب العالم والمتعلّم (*)

تأليف القاضى بدر الدين ابن جماعة المتوفى (٧٣٣ هـ)

د . أبو اليزيد العجمى(* *)

ابن جماعة

هو شيخ من شيوخ الإسلام المشهورين ، نشأ فى بيت علم وفضل ، فوالده الشيخ الزاهد ابراهيم بن سعد الله بن جماعة ، وأما صاحبنا فشهرته بدر الدين واسمه محمد ، ولد بحماة عام تسع وثلاثين وستمائه (٦٣٩ هـ) فى حماة ، وعاش فترة طويلة قدرت بأربع وتسعين عاما ، حيث كانت وفاته عام ثلاث وثلاثين وسبعمائة للهجرة ، وكان ذلك بمصر حيث دفن بها .

● أما علومه وأعماله ، فيذكر أنه سمع الحديث واشتغل به ، وحصل علوما عديدة ، وباشر من الأعمال الخطابة فى فترة معينة ، ثم باشر التدريس فى مصر والشام عبر مدارس عديدة ، ثم ولى القضاء فى القدس ، وفى مصر بعد وفاة ابن دقيق العيد ، وقد شهد له بالخلق الحسن ، والسلوك الملتزم عبر كل ما باشر من أعمال .

أما تراثه العلمى فيذكر ابن كثير أنه ألف مؤلفات نافعة ، ويذكر صاحب الأعلام بعض أسامى مؤلفاته ، فيذكر منها : « المنهل الروى فى الحديث النبوى » و « كشف المعانى المتشابه من المثانى » و « تذكرة السامع والمتكلم فى آداب العالم والمتعلم » و « تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام » و « قضاة دمشق » و « الخلفاء » وغيرها كثيرا(١) **ونلاحظ أن**

(*) دار الكتب العلمية ببيروت مصورا عن طبعة ١٣٥٤ هـ التى علق عليها محمد هاشم الندوى .

(* *) استاذ الفلسفة المساعد بدار العلوم .

(١) انظر / ابن كثير / البداية والنهاية / ١٤/١٤١ مطبعة المتوسط بيروت د ت ، الزركلى / الأعلى / ٥/٢٩٨ دار العلم للملايين سنه ١٩٨٠ م | ، تذكرة السامع والمتكلم مقدمة المحقق الناشر .

جل بل جميع ماذكر للرجل من مؤلفات لايزال مخطوطا ، ولم يطبع له سوى الكتاب الذى نقدمه هنا .

كما تلاحظ أن تنويع ميادين التأليف عنده تبرز سعة علمه ، كما أن كتابه الذى نقدم بعد ثمرة من ثمار تجاربه فى عمله بالتدريس .

الكتاب فى موضوعه

من يتتبع مسار الاهتمامات فى فكرنا الإسلامى يجد أن موضوعات الآداب والضوابط الخاصة بالناحية العلمية والتعليمية تحظى باهتمام كبير ، ومن فترة مبكرة من التاريخ ، فلابن قتيبة عبد الله بن مسلم النحوى (٢٦٧ هـ) كتاب فى آداب القراءة ، ولأبى القاسم البلخى أحمد بن عبد الله (٣١٩ هـ) كتاب فى أدب الجدل ، وللاسفراييني أبى إسحاق ابراهيم بن محمد (٤١٨ هـ) كتاب مثله ، وسلمى أبى عبد الرحمن حسين بن محمد (٤١٢ هـ) آداب الصوفية ، وللسهروردى أبى نجيب عبد القاهر (٥٦٣ هـ) آداب المريدين ، وغير هذا من أدب الصحبة وأدب القضاء وغيرها كثير ، لكن مايتصل بموضوع كتابنا عن كتب يختلف من حيث التركيز على علم معين ، ومن حيث اقتصار الاهتمام على مبحث أو مبحثين فى الكتاب بالقياس إلى كتابنا الذى تمحض للموضوع الذى أشرنا إليه ، وهنا نجد ــ حسب الترتيب الزمنى ــ عديدا من المؤلفات فى المكتبة التربوية ، فهناك أخلاق العلماء للآجرى محمد بن الحسين (٣٦٠ هـ) ، ونجد أدب الدنيا والدين للماوردى (٤٥٠ هـ) ونجد جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٤٦٢ هـ) كما نجد فى باب الحديث الجامع لأخلاق الراوى وأداب السامع للخطيب البغدادى (٤٦٣ هـ) ، كذلك تعرف المكتبة الإسلاميين الذريعة للراغب الأصفهانى (٥٠٢ هـ) وتعرف الإحياء للغزالى (٥٠٥ هـ) وهذه الكتب أفردت فصولا لأداب العالم والمتعلم ، وفضل العلم ، وأنواعه ، لكن كتابنا « تذكرة السامع والمتكلم » تمحض لهذا الموضوع ، وصدر صاحبه فيه عن ممارسة لمهمة التعليم ، ولذلك جاءت مباحثه مفعمة بالجوانب العملية الدقيقة ، لذا كان اهتمامنا به ، وحثنا الباحثين فى هذا المجال على قراءته[1] .

محتوى الكتاب

يجيء الكتاب فى خمسة أبواب تسبقها مقدمة للمصنف ، وفى الجملة تجيء المقدمة مبينة الغاية من تأليف الكتاب ، واسمه الذى اختاره له ، وأبرز ما فى المقدمة أنه يبين مزايا الكتاب أو منهجه الذى اختطه فيه ، فيقول : « ولما بلغت مرتبة الأدب هذه المزية ، وكانت مدارك مفضلاته خفية ، دعانى مارأيت من احتياج الطلبة إليه ، وعسر تكرار توفيقهم عليه إما لحياء فيمنعهم من الحضور ، أو لجفاء فيورثهم النفور ، إلى

(١) كشف الظنون /١/ ٤٣ ، دد .

جمع هذا المختصر مدكرا للعالم ما جعل إليه ، ومنبها للطالب على ما يتعين عليه ، ومايشتركان فيه من الأدب ، وما ينبغى سلوكه فى مصاحبة الكتب ، ثم أدب من سكن المدارس منتهيا أو طالبا لأنها مساكن طلبة العلم فى هذه الأزمنة غالبا .

وجمعت ذلك مما اتفق فى المسموعات ، أو سمعته من المشايخ السادات ، أو مررت به فى المطالعات ، أو استفدته فى المذكرات ، وذكرته محذوف الأسانيد والأدلة ، كيلا يطول على مطالعه أو كيله [1] .

وقد جمعت فيه بحمد الله تعالى من تفاريق آداب هذه الأبواب مالم أره مجموعا فى كتاب[2] » .

● أما الأبواب الخمسة التى شكلت مضمون الكتاب فهى : **باب** فى فضل العلم وأهله وشرف العالم ونسله ● **وباب** فى أدب العالم فى نفسه ومراعاة طالبه ودرسه ● **وباب** فى أدب المتعلم فى نفسه ومع شيخه ورفقته ودرسه ● **وباب** فى مصاحبة الكتب وما يتعلق بها من الأدب ● **وباب** فى آداب سكنى المدارس للمنتهى والطالب . وسنشير إلى أبرز ما جاء فى هذه الأبواب .

● **أما الباب الأول** فقد ذكر المؤلف أنه ذكره تبركا وتوطئة لما جاء بعده من أبواب ، وفيه حشد بعض الأيات والأحاديث الواردة فى فضل العلم ومكانة العلماء ، وتعرض لبعضها بالتوضيح الموجز ، لأن السمة الغالبة على معالجات ابن جماعة فى هذا الكتاب هى الإشارة بدلا من التفصيل الموسع . لكن أبرز ماركز عليه فى مكانة العلماء أنهم الامتداد الطبيعى لهدى النبوة ، وأنهم حكام على الملوك وبذلك يكونون الحكام الحقيقيين ، ورواد التغيير إلى الأفضل والأمثل . فهو يقول راويا عن أبى الأسود الدؤلى قوله : « ليس شيىء أعز من العلم ، الملوك حكام على الناس ، والعلماء حكام على الملوك »[3] .

كذلك فإن ابن جماعة كان واعيا بضرورة أن يتوجه العلم ناحية خدمة البشرية ، وأن يبرأ العالم من التوجه بعلمه صوب أى هدف شخصى ، وقد أورد من الأحاديث ما يؤكد أن العلم فى الإسلام للعمل والعمل الخلاق المبتغى به وجه الله ، ومن نكص عن هذا الهدف ممن يطلبون العلم عرض نفسه لغضب الله وسخطه فى الآخرة .

● ● **أما الباب الثانى** فهو يهتم بإعداد العالم نفسه للطالب والدرس ، ويركز فيه على صلة العالم بربه سبحانه وتعالى حتى لا يضل بعلمه أو يزيغ باجتهاده ، ثم جانب القدوة حيث يتعلم الطلاب من الشيوخ بالقدوة أكثر مما يتعلمون بالحديث ، لذا يتحتم على العالم أن يتحلى بالفضائل وأن يترفع عن الرذائل ، وأن يكون صورة حقيقية للالتزام

---

(١) لاحظ أنه عالم بالحديث يدرك أهمية الإسناد ، ولكنه يسوغ تركه له هنا .

(٢) مقدمة تذكرة السامع والمتكلم / ٤ .

(٣) تذكرة السامع والمتكلم / ١٠ .

بالخلق الإسلامى ، وابن جماعة يتعرض لبعض المسائل المنهجية مثل إمكان الاستفادة من الأصاغر ، ومثل ضرورة مراجعة العالم لمؤلفه ومصنفه حتى لا يفوت عليه شيء يمكن أن يصلحه .

أما بالنسبة للدرس فالجلوس للتعليم له سمت يجب ألا يغيب ، فلمظهر العالم الطيب أثر ، ولطريقة افتتاح الدرس أثر ، ولعرض المعلومات بطريقة اجمالية ثم تفصيلها أثر ، ولضبط المجلس أثناء المناقشة أثر ، ولمنهج العالم فى الانصاف للمخالفين أثر ، هذه وغيرها مما هو فى بابها مفيد فى إثمار مجالس العلم ويمكن أن تفيد منها الآن ، أما مراعاة جانب المتلقين من حيث الحرص على تفهمهم ، ومن حيث تقدير الفروق الفردية فيهم ، ومن حيث تعليمهم كثيرا من خلق العلم ومناهج البحث ، ومن حيث إكرام المجتهد دون تقريع المقصر تقريعا ينفر ، ثم حرص العالم على الصلة الطيبة بتلاميذه ، هذه كلها جاءت ضمن اهتمام ابن جماعة بالمسائل التربوية الخاصة بأدب العالم مع نفسه ومع درسه ومع طلابه .

● ● **أما الباب الثالث** فهو مقسم إلى أدب المتعلم مع نفسه ، وأدبه مع شيخه ، وأدبه مع درسه . وهى موضوعات تتكامل لتصل بالطالب إلى أن يكون على طريق العلماء الصحيحة ، وهو فى أدبه مع نفسه يركز على عملية التهيؤ للعلم من حيث إخلاص النية لله سبحانه ، ومن حيث التفرغ عن الشواغل ، ومن حيث أوقات التعليم المثمرة ، ومن حيث إدراكه أن العلم دين وأنه عمل شاق يقتضى التضحية من أجله ، ومن حيث اختيار الصحبة التى تعين عليه .

أما أدبه مع شيخه فهو نوع العلاقة التى يجب أن تسود من حيث اختيار شيوخه بدقة ، ثم التأدب معهم فى التلقى عنهم ، وفى الاستفسار منهم ، وفى مناقشتهم وفى الصبر على مايبدو من قسوة الشيخ لأن ذلك إنما هو حرص منه على الطالب ، وابن جماعة فى كل ذلك يستند إلى وقائع حقيقية من فكرنا الإسلامى من مجالس الأئمة والعلماء .

أما أدب الطالب فى درسه فهو باب واسع أبرز ما جاء فيه ضرورة الاهتمام بنوع العلم الذى يطلب ، والرحلة من أجله ، وكيف يجمع المعرفة فنّا فنّا ، ومن أين يبدأ ، ومتى ينتقل ، وكيف يتيقن مما يأخذه عن الشيوخ أو الكتب . وابن جماعة فى كل هذه النقاط يصدر عن تجربة وعن استناد إلى التاريخ العلمى للمسلمين .

● ● وللكتب عند ابن جماعة مكان خاص فى **الباب الرابع** ، حيث تحدث عن الأدب معها ، فتكلم عن تحصيل الكتب ، وعن قيمة النسخ الخطية منها ، وعن إعارتها للاستفادة ، وعن كيفية المحافظة على الكتاب عند قراءته . ثم رتب كتب العلم من حيث شرفها وأهميتها ، ثم تحدث عن الكتابة كيف نكتب ، وماذا يجب أن نترك من بياض فى الصفحات للتهميش أو الاستدراك ، ثم ضرورة الاهتمام بعلامات الترقيم ، وبيان المنهج فى تخريج الأحاديث ،

وضرورة التوثيق للمعلومات ، ثم ضرورة ختم الكتاب بخاتم صاحبه .

والحق يقال إن ابن جماعة جمع شتات هذه المسائل وسلكها فى عقد واضح القسمات ، مؤصلا كل ما قال من الناحية الشرعية لتتميز نظرته وتتفرد مباحثه .

● ● **أما الباب الخامس** وهو آداب سكنى المدارس فقد يبدو غريبا على نسق الكتاب لكن المباحث التى جاءت به تؤكد صلته بالكتاب وموضوعه ، حيث اعتنى فيه بإشارات كثيرة إلى بناء المدارس فى تاريخنا الإسلامى ، وإلى طبيعة العمل فيها ومناهج أو مفهوم بعض علمائها فى مسائل التعليم ، ثم كان الحديث أيضا عن اجتماع الطلاب فى مدرسة يتعلمون فيها ، ويسكنون فى بناء متصل بها ، كما هو معروف فى عصرنا الحاضر ، وكما هو قريب الشبه من نظام الأزهر فى مصر .

هذا التجمع البشرى للطلاب يحتاج إلى ضوابط عامة وإلى ضوابط خاصة تتصل بمسألة التعليم ، وهذا ما ركز عليه ابن جماعة فى هذا الباب .

وإذا كان قد تحدث عن من أنهوا دراساتهم ولكنهم لا يزالون يقيمون فى هذه المدارس ، فإنه قد تحدث كذلك عن إقامة الشيوخ مع الطلاب فى هذه المدارس بغية إرشادهم وضبط حركة اجتماعهم ، وقد كان لذلك من الأثر العلمى ما حفلت به كتب تاريخ مجالس العلم فى فكرنا الإسلامى .

الأثر العلمى للكتاب

الكتاب كما أشرنا حوى عددا هائلا من المباحث فى عدد هائل من المسائل التعليمية ، ولكن الايجاز فيه كان شديدا وكأنه رمز يحتاج معه الباحث إلى الرجوع إلى مصادر أخرى عديدة ، وبخاصة ما يذكره من أقوال منسوبة إلى قائلين ، وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة ، ولعل عذر الرجل أنه أراد أن يقول شيئا موجزا عن مسائل كثيرة فى حيز غير كبير . ولكن الكتاب يغرى الباحث فيه بالرجوع إلى مصادر أفكاره ومستندات مباحثه .

● وكلمة أخرى يجب أن نذكرها أن محقق الكتاب قد أضفى على الكتاب قدرا كبيرا من الوضوح ، حيث أصّل معظم ما جاء فيه ، وترجم الحل دون ذكر اسمه فى صفحاته ، كما أنه خرج الأحاديث الواردة فيه ، بل أن أكبر قدر من الوضوح قدمه المحقق للكتاب حين وضع له عناوين جانبية لكل فقرة أو أكثر من فقراته .

أين نضع الكتاب فى المكتبة الإسلامية ؟

الكتاب أصيل فى باب التوجيه التربوى ، أو التربية الأخلاقية ، وثانوى فى نقاط أخرى مثل مناهج البحث ، أو تاريخ بناء المدارس فى حياة المسلمين ، والكتاب جماع تجربة تربوية وثقافة تربوية واسعة ، لذا فهو يعتبر فى طرق التدريس ، ترتيب العلوم ، توزيع المناهج على المراحل ، المكتبة المدرسية ، ومايشبه هذا من موضوعات ، والله المستعان .

* * *

بدائع السلك في طبائع الملك
لابن أبي الأزرق

نصر محمد عارف(*)

أولاً : المؤلف وعصره .

هو محمد بن على بن محمد بن على بن قاسم بن مسعود أبو عبد الله الأصبحى الغرناطى الأصل المالقى الوادى ، ويعرف بابن أبى الأزرق من أسرة أندلسية ولد بمالقة عام ٨٣٢ هـ (١٤٢٧ م) أى بعد وفاة ابن خلدون بعشرين سنة . تعلم على يدى أبى إسحاق إبراهيم بن أحمد البدرى ، ونافع على أبى عمر محمد بن أبى بكر بن منظور والخطيب أبى عبد الله محمد بن أبى الطاهر بن محمد بن أبى بكر الضهرى . انتقل إلى غرناطة وأخذ يدرس فيها ثم رحل الى فاس وتلمسان وتونس . ويقول السخاوى أنه درس العلوم الإسلامية التى كانت فى عصره وانتفع بعدد كبير من علماء المغرب ومن المحتمل أن يكون أحد أساتذته قد وجهه لدراسة مقدمة بن خلدون عندما درس فى تلمسان وتونس ثم عاد إلى وطنه وولى قضاء مالقة ثم عينه السلطان أبو الحسن قاضى الجماعة بغرناطة ، وفى محنة غرناطة توجه ابن أبى الأزرق إلى العالم العربى ليستنصر ملوك الإسلام لإنقاذ غرناطة ومساعدة الأندلس فرحل إلى تلمسان لكى يطلب العون من السلطان أبى عمرو عثمان بن محمد بن أبى فارس لمعاونة الأندلسيين فى محنتهم ثم مات أبو عمرو وحدثت الفتنة فى تونس بعد وفاة السلطان ، ويئس ابن أبى الأزرق ورأى للمرة الثانية فشله فى مهمته ولجأ إلى مصر فدخلها واتصل بالسلطان قايتباى سلطان مصر ، واستنهض عزائمه لاسترجاع الأندلس ولكن السلطان كان

(*) كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ـــ جامعة القاهرة .

مشغولا . بالنزاع مع الروم من ناحية والأتراك والعثمانين من ناحية أخرى ثم سافر بحرا إلى الحج وقد عرف السخاوى ابن الأزرق وقابله ويذكر أنه بدأ يجدد الكلام فى استرجاع الأندلس فلم يستجيبوا له . ثم ذهب إلى القدس وتولى القضاء بها ، ومرض ومات يوم الجمعة السابع عشر من ذى الحجة ٨٩٦ بالقدس ، وقد توفى قايتباى وعلى إثر وفاته سقطت غرناطة ٨٩٧ . وقد كان أديبا وكاتبا أى وزيرا ورسولا لسلطان غرناطة ومن كتبه « روضة الأعلام بمنزلة العربية فى علوم الإسلام » وكتاب « شفاء الغليل فى شرح مختصر خليل » و « بدائع السلك فى طبائع الملك »

ثانياً : أهمية الكتاب :ـــ

أجمع المؤرخون على انه الكتاب الوحيد لابن أبى الأزرق فى علم السياسة ويقال : إن له كتاب آخر تحت إسم « الإبريز فى كيفية اداب الملوك » كتبه قبل بدائع السلك . يقول عنه المقرى فى « نفح الطيب » ، « كتاب مفيد فى موضوعه لخص فيه كلام ابن خلدون فى مقدمة تاريخه مع زوائد كثيرة عليه . وقد عرض لنظريات ابن خلدون المتعددة ونظم بعض هذه النظريات تنظيما منهجيا ولكنه تجاوز ابن خلدون تجاوزاً كبيراً »

ثالثاً تقسيم الكتاب :ـــ

ينقسم الكتاب إلى مقدمتين وأربعة كتب كل كتاب يشتمل على بابين ، فى المقدمة الأولى عرض ابن أبى الأزرق لما يوجب النظر فى الملك عقلا وذكر فيها عشرين سابقة مثل أن الإجتماع الإنسانى ضرورى ، وان الموجب لإنقسام العمران إلى بلد وحضر هو التعاون بين مقصدين هما الضرورى والكمالى وتقدم البدو على الحضر وإن أهل البدو أقرب إلى الخير وإن الحضارة هى نهاية العمران وأن الأمم الوحشية أقدر على التغلب وأن العرب لايتغلبون إلا على البسائط وأنهم إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب .

وفى المقدمة الثانية عرض لموجبات الملك شرعاً . وذكر فيها عشرين مسألة مثل : أنه من اللازم وجود السلطان الوازع ، وأن توهم الإستغناء عن السلطان باطل ، وان يدرك أن وجوب نصبه عند أهل الحق شرعى لاعقلى ، وحقيقة هذا الوجوب الشرعى راجعة إلى النيابة عن الشرع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا وأن إنقلاب الخلافة إلى ملك واقع بحسب طبيعة الوجود ، ثم تعرض لشروط الإمامة ووجوب طاعة الأمير إلا فى معصية الله فإنها تسقط وأن الصبر عليه إذا جاء من عزائم الدين ، وأن صلاح السلطان وفساده ناتج ومؤدى إلى صلاح الرعية أو فسادها .

الكتاب الأول : يتناول فيه حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرئاسات وأسباب وجودها وشروطها وفيه بابان

الباب الأول : فى حقيقة الملك والخلافة ، ويتناول فيه حقيقة الخلافة وشروطها

الباب الثانى : يتناول سبب وجود الملك وشروطه ، وفى الحروب ، ومذاهب الأمم فى ترتيبها ، ومايلزم فيها من الآداب والمكائد .

الكتاب الثانى : فى أركان الملك ، وقواعد مبناه من حيث الضرورى والكمالى ، وفيه بابان :

الباب الأول : فى الأفعال التى تقام بها صورة الملك ، ووجوده ، وفى نصب الوزير ، وإقامة الشريعة ، وإعداد الجند ، وحفظ المال ، وتكثير العمارة ، وإقامة العدل ، وتولية الخطط الدينية ، وهى إقامة الصلاة والتدريس والفتيا والقضاء والعدالة والحسبة والسكّة ، وترتيب المراتب السلطانية وهى الحجابة والكتابة ، وديوان العمل ، والجباية ، والشرطة . وفى رعاية السياسة وتقديم مشورة ذوى الرأى والتجربة ، واتخاذ البطانة وأهل البساط ، وتنظيم المجلس ، ورعاية الخاصة ، مثل آل بيت النبى صلى الله عليه وسلم ، والعلماء والصلحاء وأصحاب الوفاء مع ذوى اليد السابقة ، ومكافأة ذوى السوابق ، وتخليد مفاخر الملك ومآثره .

الباب الثانى : فى الصفات التى يجب توافرها لتصدر الأفعال على أفضل نظام ، مثل العقل والعلم والشجاعة والعفة والسخاء والجود والحلم وكظم الغيظ والعفو والرفق واللين والتثبت والوفاء بالوعد والعهد والصدق وكتم السر والحزم والدهاء والتواضع وسلامة الصدر والصبر والشكر

الكتاب الثالث : فيما يطالب به السلطان تشييداً لأركان الملك ، وتأسيسا لقواعده ، مبتدءاً هذا الكتاب بالتحذير من المحظورات التى تخل بذلك المطلوب شرعاً وسياسة ، وهى جملة إتباع الهوى والترفع فى المدارات وقبول السعاية والنميمة واتخاذ الكافر ولياً والغفلة عن مباشرة الأمور .

الباب الأول : من جوامع ماتقوم به السياسة المطلوبة سواء فى سياسة السلطان ، التى تنقسم الى سياسة للرعية ، وسياسة فى الأمور العارضة ، مثل الجهاد والسفر والشدائد النازلة أو فى سياسة الوزير فيما يتعلق بنفسه وبسلطانه وضواحى سلطاته وسائر أرباب الدولة . أو فى سياسة الخواص البطانة من صحبة السلطان وخدمه .

الباب الثانى : فى الواجبات التى يلزم السلطان أن يقوم بها ، وهى حفظ الدين وتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وعقوبة المستخف وتعزيره .

الكتاب الرابع فى من عوائق الملك وعوارضه وفيه بابان :

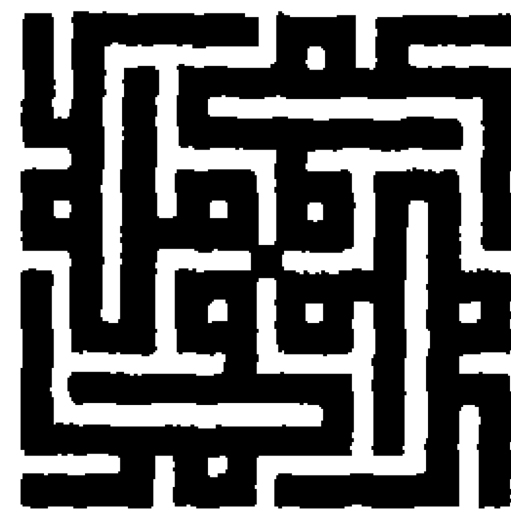
الباب الأول : فى عوائق الملك المانعة من دوامه ، ويتناول فيه العوائق المانعة من دوام الملك ، وهى حصول النعم والترف ولحاق المذلة والإنفراد بالمجد وحصول الترف والحجاب الواقع بين السلطان والرعية ، واستظهار السلطان لقومه وذوى عصبيته ، وانقسام الدولة الواحدة .

ثم يتناول التعريف بكيفية تطرق الخلل إلى الدولة فى العصبية والمال .

الباب الثانى : فى عوارض الملك اللاحقة لطبيعة وجوده ، سواء فى عوارض الملك من حيث هو أو فى اختيار المنازل الحضرية للاجتماع ، وفى اكتساب المعاش واكتساب العلوم .

رابعاً : تصنيف الكتاب :

يعد هذا الكتاب مرجعاً رئيسياً وأصيلاً فى علم السياسة خصوصا نظم الحكم والإجتماع السياسى ، وإن كان يمكن من خلاله التعرف على نظرية الدولة عند ابن أبى الأزرق وفى هذا العصر عموماً وهى قلب النظرية السياسية الحديثة ، كما يعد مرجعاً قانونياً فى علم الاجتماع وعلم الأخلاق .



فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

لابن رشد

د . عاطف العراقى

يحتل الفيلسوف ابن رشد مكانة كبيرة فى تاريخ فكرنا الإسلامى العربى ، بل فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى . إنه يعد آخر فلاسفة المغرب العربى ، أى بلاد الأندلس .

ولد ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد) عام ٥٢٠ هـ ـــ ١١٢٦ م ، وتوفى عام ٥٩٥ هـ ـــ ١١٩٨ م . وقد درس ابن رشد أكثر المعارف والعلوم التى كانت معروفة فى عصره . لقد درس الفقه على أكثر من معلم ، وترك لنا مجموعة من الرسائل والكتب الفقهية على رأسها كتابه المشهور والذى يعد غاية فى الأهمية وهو كتاب : بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه .

كما درس الطب وألف فيه مجموعة من الرسائل والكتب ، ومن أشهر كتبه فى هذا المجال ، كتاب الكليات فى الطب ، وقد ترجم إلى أكثر من لغة ، وكان معروفاً فى كثير من جامعات العالم فى العصور الوسطى .

وقد درس ابن رشد علم الكلام ، وتعمق فى دراسة آراء الفلاسفة الذين سبقوه ، سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة المشرق العربى والمغرب العربى . وفى أواخر حياة ابن رشد ، حدثت له نكبة تمثلت فى نفيه إلى بلدة أليسانه وهى على مقربة من وطنه ، ولكن الخليفة (أبو يوسف المسمى بالمنصور) والذى حدثت فى عهده نكبة ابن رشد ، قام بالعفو عنه بعد ذلك .

ترك لنا (ابن رشد) العديد من الكتب المؤلفة ، والكتب التى يشرح فيها فلسفة أرسطو . وتعد كتبه المؤلفة ، وشروحه على كتب أرسطو من أهم الكتب التى نجدها عند فلاسفة الأندلس وتكشف عن عمقه الفلسفى وسعة إطلاعه وحسه النقدى . ومن بينها فصل المقال ، ومناهج الأدلة ، وتهافت التهافت ، وشروحه المتعددة على أكثر كتب أرسطو ككتاب

مابعد الطبيعة وكتاب النفس وكتاب الكون والنساء .. إلى آخر هذه الكتب .

ويعتبر كتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » من أبرز كتب الفيلسوف والفقيه والطبيب ابن رشد ، وخاصة فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة . إذ من مجرد عنوان الكتاب ، نجد ان ابن رشد حريصاً على التوفيق أو الجمع بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين) .

نشر هذا الكتاب أكثر من مرة ، ومن بين نشراته ، نشرة يوسف مولر فى ميونيخ بألمانيا عام ١٨٥٩ م ، ونشرة القاهرة ١٨٩٥ م وغيرها فى النشرات بالقاهرة أيضاً . كما تمت ترجمته إلى أكثر من لغة ، من بينها اللغة الإنجليزية والتى قام بها (جورج حورانى) *George Hourani* وقد صدرت الترجمة الانجليزية مع دراسة مستفيضة للكتاب عام ١٩٦١ م .

ولننتقل الآن إلى تحليل أبرز الجوانب التى نجدها فى هذا المصدر الفلسفى الممتاز الذى يحتل مكانة كبرى ورئيسية بين مؤلفات الفيلسوف ابن رشد ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن رشد يعد من أكثر فلاسفة الاسلام اهتماما بالبحث فى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال هذا الكتاب ، كتاب « فصل المقال » .

يذهب ابن رشد فى أول كتابه إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعى ، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به ، اما على جهة الندب ، وإما على جهة الوجوب .

ونود أن نشير إلى إن هذه الأحكام الخاصة بالندب والوجوب وغيرها ، مستقاة من الفقه . وقد أشار إلى بذلك ابن رشد فى كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » وذلك حين فرق بين الأمر بالشيء والنهى عنه ، والتخيير فيه إذ يقول : الأمر إن فُهِم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمى واجباً . وإن فهم منه الثواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سمى ندبا . والنهى أيضاً إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمى محرماً ومحظوراً وإن فهم منه الحث على تركه من غير تعلق عقاب بفعله سمى مكروهاً ، فتكون أصناف الأحكام الشرعية المتلقاه فى هذه الطرق الخمسة : واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومخير فيه وهو المباح .

وإذا كانت الفلسفة ـــ فيما يرى ابن رشد فى كتابه فصل المقال ـــ عبارة عن النظر فى الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ،وأن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم ، فإن هذا يؤدى إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل ، وطلب منا معرفتها به .

ولكى يقدم ابن رشد الدليل على مايقول به ، نجده يستشهد ببعض الآيات القرآنية الكريمة . ومنها قوله تعالى :

« فاعتبروا ياأولى الأبصار » وقوله تعالى « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض » وقوله تعالى « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت » وقوله تعالى « ويتفكرون فى خلق السموات والأرض »

إن هذه الآيات وغيرها تبين لنا وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا . وإذا كان الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس ، فمن الواجب إذن فيما يقول ابن رشد — أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى ، وهذا النوع من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا .

ونجد ابن رشد لكى يبين لنا أهمية القياس البرهانى ، نجده يميز لنا بين القياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطى .

وعلى هذا يكون الدين قد حث ووصى على عمل الفلسفة ، لأن الله تعالى يأمرنا بالبحث عن الحقيقة .

ويمكن نظم هذا الدليل فى صورة قياس كالآتى :

الغرض من الفلسفة النظر العقلى فى الكون للوصول إلى معرفة صانعه وهو الله تعالى .

يأمر الدين **على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله تعالى بالنظر فى الكون** والتفكر فيه .

إذن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها ، أى على أولى الأدلة البرهانية .

إن الفقيه فيما يذكر ابن رشد فى كتابه فصل المقال — إذا كان يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام ، وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ، ومامنها ليس قياس ، فإنه يجب على العاقل إذن أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات ، وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه ، بل هو أحرى بذلك ، لأنه إذا كان الفقيه يستنبط فى قوله تعالى « فاعتبروا يأولى الأبصار » وجوب معرفة القياس الفقهى ، فبالحرى أن يستنبط من ذلك العارف بالله تعالى وجوب معرفة القياس العقلى .

ويثير ابن رشد اعتراض بعض الناس على استخدام القياس العقلى ويقوم بالرد على هذا الاعتراض . إنه إذا اعترض معترض قائلاً إن هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة ، إذ لم يكن فى الصدر الأول للإسلام ، فنقول إن النظر أيضاً فى القياس الفقهى وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول ولايقال إنه بدعة ، فكذلك يجب أن يكون اعتقادنا فى النظر فى القياس العقلى .

ومن الواضح أن ابن رشد يريد الرد على من قالوا بضرورة الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية وعدم اللجوء إلى تأويلها .

إن القياس العقلى إذا كان يعد ضرورياً ، فإنه يجب علينا إذن أن نستعين بأقوال من تقدمنا ، أى أقوال الذين عاشوا قبلنا وفى كل الأمم وسواء كانوا مشاركين لنا فى الدين أو غير مشاركين لنا .

ومعنى هذا أن ابن رشد كغيره من فلاسفة الاسلام يدعونا إلى البحث عن الحقيقة وبصرف النظر عن مصدرها ، وسواء كانت عربية أو يونانية ، كما نقول اطلبوا العلم ولو فى الصين . إن هذه الدعوة من جانب ابن رشد تعد دعوة هامة وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن العصر الذى عاش فيه ابن رشد كان يوجد فيه تقييد للاشتغال بالمنطق والفلسفة وذلك على أساس أنهما فى بلاد اليونان . بل إننا فى كل العلوم يجب ان نستعين بمجهودات من سبقونا إلى البحث فيها ، يجب أن يطلع كل باحث فى كل نوع من أنواع العلوم ، على مجهودات وإنجازات من سبقوه وذلك حتى يمكن التوصل إلى جوانب جديدة فى بحثه . فلو فرضنا فيما يقول ابن رشد أن صناعة الهندسة فى وقتنا هذا معدومة وكذلك علم الفلك ، وأراد فرد من الناس أن يعرف من تلقاء نفسه مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض ، لما أمكن ذلك .

وهكذا يعطينا ابن رشد الكثير من الأمثلة فى كتابه فصل المقال والتى يبين لنا من خلالها أن ديننا الحنيف يدعونا إلى التعرف على علوم من سبقونا . وإذا كنا نجد بعض الناس قد وقعوا فى بعض الأخطاء نتيجة لاطلاعهم على كتب القدامى ومن بينها كتب المنطق والفلسفة ، فإن هذا يعد أمراً عارضاً لانستطيع بناءً عليه أن نمنع الناس عن البحث فى كتب القدماء ، تماماً كما نمنع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتى يموت ، لأن قوماً شرقوا به فماتوا . إن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش ذاتى وضرورى . وينبغى أن نعتقد بأن النظر البرهانى لايؤدى إلى مخالفة ماورد به الشرع إذ الحق لايضاد الحق بل يوافقه . إننا يجب علينا البحث فى علوم القدامى وأن ننظر فيما قالوه ، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه .

ويدعونا ابن رشد إلى التأويل ، كما يشير إلى قواعد هذا التأويل ، ويبين لنا أن الفقيه إذا كان يفعل ذلك ، أي يقوم بالتأويل فى كثير من الأحكام الشرعية ، فإن صاحب العلم بالبرهان يجب عليه اللجوء إلى التأويل . يقول ابن رشد مؤكداً على هذا المعنى : نحن نقطع قطعاً أن كل ماأدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى . وهذه القضية لايشك فيها مسلم ولايرتاب بها مؤمن . وماأعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول (الفلسفة) والمنطق (الدين) . بل نقول إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان ...

ولهذا أجمع المسلمون على أنه يجب حمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولاخروجها كلها عن ظاهرها بالتأويل .

ويشير ابن رشد فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » إلا أنه من الضرورى عدم إذاعة التأويلات على الجمهور الذى لايعرف أسس البرهان وقواعد التأويل . وهذا يتفق مع تمييز ابن رشد بين الطريق الخطابى (الجمهور) والطريق الجدلى (المتكلمون) والطريق البرهانى (الفلسفة) .

وإذا كان الغزالى فى المشرق العربى لجأ إلى الهجوم على بعض الآراء التى قال بها الفلاسفة والتى تتعلق بموضوع قدم العالم وخلود النفس والعلم الإلهى ، فإننا نجد ابن رشد حريصاً على أن يبين لنا أن المعنى الذى قصده الفلاسفة ، غير ماقصده الغزالى حين روى آرائهم . وكان قصد ابن رشد فى ذلك أن يبين لنا امكانية التوفيق بين الدين والفلسفة .

إن مقصود الشرع إنما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق . والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ماهى عليه وخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى . والعمل الحق هو الالتزام بالأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تؤدى إلى الشقاء . والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمى العلم العملى . وهذه تنقسم قسمين : أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذى يسمى الفقه . والقسم الثانى أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأفعال التى دعا إليها الشرع أو نهى عنها ، والعلم بهذه هو الذى يسمى الزهد وعلوم الآخرة .

لقد ذكر ابن رشد هذه العلوم جميعاً وذلك لكى يبين لنا أنه لاخلاف بين الدين والفلسفة ولاتعارض بينهما ، بل ينبغى التوفيق بينهما . إن الشرع إذا كان يعلمنا العلم والعمل ، فإننا نجد الفيلسوف يبحث فى العلوم النظرية (العلم) والعلوم العملية أيضاً (العمل) . إنها دعوة من جانب ابن رشد للتوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين) . إن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة ، وذلك كما يؤكد ابن رشد فى آخر كتابه فصل المقال .

والواقع أن ابن رشد إذا كان قد استفاد بعض الأفكار فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة ، من الفلاسفة الذين سبقوه فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا ، وفى المغرب العربى ، كابن طفيل ، إلا أنه يمكن القول بأنه قدم لنا محاولة موضوعية متكاملة تتضمن العديد من الأفكار . هذه المحاولة هى التى جعلت لابن رشد مكانة خاصة وبارزة فى مجال محاولات التوفيق بين الحكمة والشريعة ، بين الفلسفة والدين . ومن الواضح أن ابن رشد كان مستفيداً من دراسته الفقهية ، ومن اقدامه على تأليف الكتب والرسائل التى تبحث فى المجالات الفقهية . إن كتاب فصل المقال فيما بين

الحكمة والشريعة من الاتصال يكشف عن عمق فكر فيلسوفنا الإسلامى ابن رشد وتأملاته الدقيقة . إنه كتاب يحتل مكانة بارزة بين المؤلفات الفلسفية والفقهية وخاصة فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة .

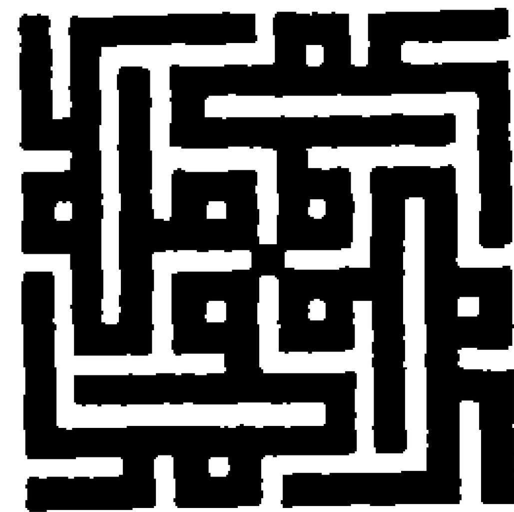
وإذا تساءلنا عن العلوم التى يمكنها الاستفادة حالياً من هذا الكتاب الهام والممتاز ، فإننا نجد الكثير من العلوم من بينها :

١ ــ علم أصول الفقه .

٢ ــ فلسفة الدين .

٣ ــ علم المنطق وخاصة فى مجال التمييز بين الأدلة البرهانية والأدلة الجدلية والأدلة الخطابية والتفرقة بينها وبين الأقيسة التى لاتسعى إلى اليقين ، بل هدفها المغالطة .

لقد قدم لنا فيلسوفنا إنجازاً فكرياً ممتازاً . قدم لنا ثمرة فكرية ناضجة .



تحرير السلوك في تدبير الملوك

لأبى الفضل محمد بن الأعرج

د . سيف الدين عبد الفتاح(*)

أولاً : المؤلف :

ـــ هو محمد بن عبد الوهاب بن عبد اللطيف بن على بن عبد الكافى السنباطى القاهرى .

ـــ ويكنى بأبى الفضل ، ويلقب بالأعرج ، ويبدو أن ذلك لعلة جسدية فيه .

ـــ وأبو الفضل من أسرة شغلها طلب الرزق عن العلم فوالده اشتغل بالتجارة ، واشتغل بعض أفراد أسرته ببيع الكتب على ماتحدده بعض المصادر .

ـــ نشأ أبو الفضل فى حفظ القرآن الكريم وانتمى إلى المذهب الشافعى .

ـــ جودَّ الخط على يد أستاذه يس بن محمد بن مخلوف الذى كان حسن العقل والخلق وانعكست أخلاق آستاذه عليه واقتدى أبو الفضل به .

ـــ وفضلاً عن تكسبه بالنساخة ، فأنه تصدى لتعليم الخط فى المدرسة الأشرفية .

ـــ وصفه ابن أياس فى « بدائع الزهور فى وقائع الدهور » ، حيث كان معاصراً له بأنه « الكاتب المجيد وله خط جيد » .

ـــ وقد أشار أبو الفضل فى كتابه الى مؤلفين له قبل مؤلفه هذا ، أحدهما منثور « غرر الفوائد فى منثور الفوائد » ، والآخر منظوم شعراً بعنوان « درر الفوائد فى منظوم الفرائد » .

ـــ ومات أبو الفضل فجأة فى يوم الاثنين الموافق ٢٨ ذى القعدة سنة ٩٢٥ هـ على ماحكى ابن اياس .

(*) كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـــ جامعة القاهرة .

ثانيا : طبعات الكتاب :

ــ طبع الكتاب طبعة وحيدة محققة ، فى سلسلة لنفس المحقق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد خبير البحوث الإسلامية ، تحت عنوان « من تراث الفكر السياسى الإسلامى » ، ونشرت بالأسكندرية من مطبوعات مؤسسة شباب الجامعة فى عام ١٩٨٢ م فى طبعته الأولى .

ــ وقد قام المحقق بتحقيق الكتاب عن مخطوطة بخط يد المؤلف ، موجودة فى دار الكتب بآيا صوفيا ولم يذكر اسم مؤلفها ،

وقد صورها معهد المخطوطات العربية وحملت رقم ٣٥ سياسة واجتماع فى فهارسه ، وأشار الى أنها مجهولة المؤلف .

ثالثا : الكتاب ، أهميته وعصره :

ــ تبدو أهمية الكتاب « تحرير السلوك فى تدبير الملوك » فى أن مؤلفه قد كتبه إلى حاكم عمّ ظُلمه ، وانتشر الفساد فى عصره ، حتى صادر أموال الناس ، وألغى الميراث .

ــ ولهذا فقد كتب مخطوطته للسلطان الملك الأشرف قانصوه الغورى الذى ولد سنة ٨٥٠ هـ وبويع بسلطنة مصر بقلعة الجبل فى القاهرة سنة ٩٠٥ هـ ، ومن ثم فقد كتب أبو الفضل مخطوطه للسلطان فيما بين توليه وحتى قبل وفاته أى فيما بين ٩٠٥هـ ــ ٩٢٢ هـ ، ويعد الغورى فى أواخر دولة المماليك حين عم فسادها ،

وهو الذى مات قهرا وضاعت جثته تحت سنابك الخيل فى مرج دابق فى معركة مع السلطان سليم الأول فى سنة ٩٢٢ هـ .

ــ ومع عموم الفساد اضطلع أبو الفضل بجوهر وظيفته السياسية « كأحد العلماء » فى تذكير السلطان بخطورة اعتلاء السلطة وثقل أعبائها ، ناصحاً إياه بالحق مبينا له أساس الحكم الصالح فى التمسك بحبل الشريعة والتزامها ، والاعتماد فى أمره ونهيه على نقضها وابرامها ، واقامة حدود الله المانعة من ارتكاب الجرائم ، والحافظة للأمن واللازمة لحفظ النفوس وحراسة الأموال وقد وجه نظره الى ضرورة اجتلاب الأموال للدولة من مصادر مشروعة من حيث لاتؤخذ إلا بالحق وبسيرة العدل ، وضرورة اختيار السلطان للأكفاء والأمناء للمناصب الكبرى والولايات العامة . وأن يكون له جهازا يراقب مظاهر الخلل فى الادارة دون أن يفتئت ذلك على ضرورة مراقبته ومتابعته للأمور بنفسه ، كما أن عليه فى المبتدأ التحلى بالفضائل والتخلى عن الرذائل ، والأخذ بالشورى فى عظائم الأمور ، طالبا إياها ممن هو أهلاً لها وبالجملة عليه تدبير أمور الرعية ورعايتها والولاية عليه بالعدل والاحسان .

ــ والكتاب فى جملته بعرضه للصورة الفضلى للحكم الصالح إنما يشكل نقداً لأوضاع ساءت وسادت مخالفة للشرع ومناقضة لسيرة الشريعة ، وأن فى الاستجابة الصادقة للشرع والأخذ بأحكامه ، والسير بسيرة العدل وفق مقاصدها إصلاحا للخلل وجبراً للفساد وإقامة بنيان الصلاح .

رابعاً : هدف الكتاب كما يراه مؤلفه :

ــ الكتاب يقع ضمن قيام العالم بوظيفته السياسية فى أمته من ضرورة اضطلاعه بواجب النصيحة للسلطان وتذكيره فى التمسك بشرع الله ، وهو يعد ضمن الكتابات السياسية الإسلامية الداخلة فى مجال « نصائح الملوك » ، ومن ثم فلم يكن عجيبا استعانة المؤلف بمن سبقه فى هذا الفن ، وقد اشار محقق الكتاب ان المؤلف قد اعتمد على كتابين بصفة خاصة هما : الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبى الحسن الماردى المتوفى سنة ٤٥٠ هـ ، والعقد الفريد للملك السعيد للوزير ابن طلحة المتوفى سنة ٦٥٢ هـ .

ويجلّى أبو الفضل الهدف من كتابه بقوله « ... هذا وأنى لما رأيت القيام بإعانة ولاة الأمر الأئمة ، على ماتحمّلوه من أعباء ومصالح الأمة المهمة ، بتعريفهم مناهج ارشادهم ، واسعافهم بمباهج اسعادهم من لوازم طاعتهم التى لابد لكل مسلم منها وتمام نصرتهم التى لاغنى لمستمسك بدين الله عنها ، جداً فى غرض اختلج فى سرى وامل اعتلج فى صدرى .. إلى تأليف مختصر قواعد تعريف رياسة الإمام ومعاقدها وعوائد تصريف سياسة الأنام ومراشدها « جامع لزبد هذه الأسباب ، قاطع بما يشتمل عليه من فرائد الفوائد وزوائد المقاصد ، شبه الارتياب ، واقع بافادة التحقيق وإجادة التدقيق ، موقع الغرض فى هذا الباب .. وألفت هذا الكتاب ... فى نفائس كتب هذا الفن المشهور ، وجعلته فى هذا الشأن عدة لكل حام حامل لأعباء الأمور وعمدة لكل كاف كافل لمصالح الجمهور وسميته اذ رسمته بـ « تحرير السلوك فى تدبير الملوك » .

خامسا : تقسيم الكتاب :

ــ والكتاب قسمه مؤلفه الى مقدمة مهمة ، تسبقها فاتحة الكتاب ، وواسطة ، وخاتمه متمة ، وقد اشتملت المقدمة على مايتخلى عنه ولى الأمر من غرر النقائص الفاضحة ومايتحلى به من غرر الخصائص الواضحة ، وأما الواسطة فتشمل على مايعتمده ولى الأمر عند النظر فى المظالم من الأحكام السلطانية ومايعتمده حين الحكم من السياسات الدينية ، وأما الخاتمة فتشتمل على التبيان لما يحكمه ولى الأمر من الأعمال من النظر فى الجرائم بواضح البيان .

١ ــ فاتحة الكتاب : والتى اشتملت على نقطتين :

أ ــ سياسة النفس .

ب ــ قواعد الملك .

أ ــ سياسة النفس : ضرورة شمول مفهوم السياسة وكليته :

على عادة معظم كتب السياسة الإسلامية التى تؤكد على أهمية السلطة والإمارة ، فإنها تجعل من سياسية النفس ورعايتها نقطة البدء فى الصلاحية للولاية العامة غير فاصلة فى ذلك بين الأخلاقيات العامة والخاصة ، وذلك فى إطار الارتباط المتلازم بين السياسة والأخلاق والقيم ، ذلك أنه إذا كانت السلطة منزلة عالية المقام .. المضبوط بها مصالح الخواص

والعوام .. فانه « .. الأحرى بمن ارتضاه الله لها من خليفة وناط أزمة أمورها نقضاً وإبراماً يقيضه أن يأخذ نفسه برعاية أحوالها ، ويروضها فى أفعالها وأقوالها ، ويعلم يقينا أنه متى قدر على سياسة نفسه كان على سياسة غيره أقدر ، واذا أهمل أمر نفسه كان بإهمال غيره أجدر ، وقد تزين نفس الانسان له حسن الظن بها .. ويكشفه صوارف غفلاته عن تأمل اصلاح شأنه فتنسيه فروعه وأصله فلا يشعر الا وقد أشرف به الصلف على التلف فأفسده أمره كله .. فمتى استظهر على هذه الحالة من مبدأ أمره .. وقد قهر نفسه فانقادت طوع عقله فى سره وجهره كان خليقاً أن تنقلب خلائقه الذاتية حميدة .. فلا جرم أن تكون دولته دائمة ومدته مديدة ... » .

ب ــ قواعد الملوك وقطب السلطنة : (أهم وظائف السلطة والإمارة) :

وعددها أبو الفضل فى عشرة أمور :

الأول : حفظ بيضة الاسلام والقيام بحمايته فى جميع أقطار بلاده حتى لاتقوى عليه شوكة كافر ، وذلك من خلال اقامة الأمراء والأجناد والاستعداد لإرهاب الأعداء .

الثانى : تفقد المعاقل والحصون والثغور .

الثالث : إقامة السياسات لدفع المفسدين والطغاة لتحقيق الأمن المفضى الى تحصيل الرعايا لمعايشهم وأقواتهم والقيام بالأسفار .

الرابع : إقامة حدود الله المانعة من ارتكاب المحارم ــ وذلك حفظاً للنفوس وحراسة الأموال ــ غير ساقطة (أى الحدود) بشفاعة ولاسؤال .

الخامس : دوام التمسك بالشريعه والتزامها واعتماد أمر السلطة ونهيها على نقضها وابرامها واقامة القضاة الصالحي القائمين على أحكامها .

السادس : القيام باقطاع الأمراء والأجناد وأرزاق ذوى الحقوق اللازمة من العباد وترتيبهم على مقدار منازلهم وأحوالهم وتفضيلهم بما يوجبه تفاضل الاحتياج اليهم فى أعمالهم .

السابع : الاهتمام بجهات اجتلاب الأموال وأنواعها .. لاتؤخذ إلا بالحق ذلك أن العدد أكبر حارس لها من ضياعها .

الثامن : استخدام الكفاة والأمناء الأتقياء واستعمال الفصحاء .

التاسع : الانتصاب لأمور العامة .. وإقامة فريضة العدل لازالة المظالم .

العاشر : التطلع إلى مجددات الأحوال وحوادث الأمور وأسبابها للمبادرة الى إصلاح الخلل وازالة الاضطراب . وهى قواعد تكاد توجد ــ كلها أو بعضها ــ فى كتابات الأحكام السلطانية ونصائح الملوك .

المقدمة :

وفق المفهوم الشامل للسياسة الذى ينطلق بدءا من النفس ذاتها الى الغير ، حرص أبو الفضل على بيان قاعدة أساسية

مفادها التخلى عن الرذائل والتحلى بالفضائل فى مقدمة كتابه . وقد لفت النظر إلى أمهات الرذائل — على حد تعبيره — وعددها (الكبر والعجب والغرور والشح والكذب) وأوجب السلطان صاينة النفس منها لأنها أمهات النقائص ذلك أن من كانت فيه لابد أن تختل أحوال مملكته وتضطرب قواعد دولته وتنفر عنه الأتباع وتعمى عليه أنباء المصالح .. واتسع مجال المقال فيه لألسن الطاعنين ، وسقطت هيبته من نفوس رعاياه وجنده فضلا عن زوال الوثوق بوعوده والخوف من وعيده .

وهذا التلازم بين سياسة النفس وسياسة الأمة أمر حيوى تتميز به كتب السياسة الإسلامية التى تؤكد على العروة الوثقى بين السياسة والأخلاق ، فضلا على الرابطة بين السياسة العامة والخاصة .

وفى مقابل الرذائل الواجب التخلى عنها أبان من الخصائص ما وجب التحلى بها حيث كونها باعثة على الهيبة اللازمة ، والقعود عن اتباع الشهوات والتثبت عند الشبهات ، واختصار الكلام وقوة مراميه ومعانيه ، والاجتهاد فى منع النفس عن الغضب المؤثر فى اتخاذ القرار حيث أنه « ... أبلغ الأمور تأثيراً فى انتقاص قواعد تدبير الابرام .. » وكذلك الاحتراس من اللجاج ذلك أن الرجوع الى الحق خير من التمادى فى الباطل ، ولايستعمل فى الناس حالة واحدة أو سياسية موحدة دون الأخذ فى الاعتبار لكل حالة محلها مع مستحقها بما يحقق كمال التدبير ، وكتمان السر إلا عن مشاورة ناصح حكيم ، فالشورى واجب فى هذا المقام ، وضرورة تدبير الأحوال المستقبلة وطرائق مواجهتها حيث عليه اعمال « ... الفكر فيما يرد عليه ولايهمل الاضرار والحذر فى عواقب الأمور ومايؤول اليه » ، وضرورة قسمة أوقاته بين النظر فى مصالح ولايته ورعيته ، وراحته ، وعبادته بحيث لاتكون إحداها على حساب إهمال الأخرين ، والاستعانة بأكفأ العمال لابشفاعة أو رعاية لحرمة أو لقضاء الحق إذا لم يكن أهلاً للولاية .

٣ — **الواسطة** : واشتملت على نقطتين من الأهمية بمكان :

أولاهما : الاحاطة بالسياسة الدينية : من حيث لزومها لسياسة الرعية والعباد والنظر فى مظالمهم ذلك أن الله « .. شرع الزواجر والعقوبات ردعاً للعباد عن الفساد ووضع الروادع والسياسات حفظاً للنظام المعاش والمعاد فوجب على من قلده القيام برعاية خلقه وألزمه النظر فى مظالم العباد ، الاحاطة بالسياسة الدينية تحرياً للنجاة من عذاب يوم التناد ولاتكون سياسة غاشمة خارجة عن قواعد دين الإسلام وأحكامه آثمة باطلة فى شريعة النبى عليه السلام ويكون من الغشمة الجاهلين .. بل من المنذرين فى كتاب الله .. بقوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) فمعرفة مالا يجوز ومايجوز تهديه الى صراط مستقيم .. « ومن هنا تبدو أهمية الاحاطة بالسياسة الدينية التى تشغل مناطا للشرعية

ومقدمة لابد منها لتحقيقها وتحقيق حاكمية الشرع لما أنزل الله فى الأمة .

الثانية : مجلس المظالم : من حيث أهميته ــ تكوينه ــ وظائفه :

فأهميته تعود الى ضرورة اضطلاع السلطنة بالنظر فى المظالم بما يتعدى عمل القضاة فى مجال النظر وعموم الفحص عن المظالم والجرائم والكشف عن الحق وأسبابه . ذلك أن للسلطان النظر فيما تنظر فيه القضاة وما لاتنظر فيه من الحكومات ، كما له النظر قبل التظلم إليه فى الجرائم والظلمات ، وله الحمل على الاعتراف بالحق ، وتأديب المدعى عليه إذا ثبت الحق بالبينة بعد الانكار .. وهذا كله ، وفى تميز القائم بهذه الوظيفة يجعل من الضرورى أن توفر فى الناظر فى المظالم أن يجمع بين صفتى (سطوة الولاه ــ وتثبت القضاة) ويكون لجلاله قدرة نافذة للأمر من الجهتين ، غير أن هذه الوظيفة والقيام بها على مقتضاها تفتر من سهولة الحجاب ويسره .

أما تكوينه : فان مجلس المظالم يتطلب عناصر ــ فضلاً عن الناظر فى المظالم ــ لايستغنى عنهم ولاينتظم أمره إلا بهم مثل : الحماة والأعوان ــ والقضاة ــ والفقهاء للرجوع إليهم فيما أشكل ــ والكتاب ليكتبوا ماجرى بين الخصوم ــ والشهود ليشهدوا هم على ماأوجبه من حق واجب أو أقضاه من حكم لازم .

أما وظائف مجلس المظالم ومواضع النظر فى المظالم فهى عشرة :

١ ــ النظر فى تعدى الولاة على الرعية .

٢ ــ النظر فى أجور العمال فيما يجبونه من الأموال .

٣ ــ النظر فى كتاب الدواوين والاحاطة بأحوالهم .

٤ ــ النظر فى تظلم المسترزقة من بيت المال .

٥ ــ النظر فى رد الغصوب (سلطانية ــ أم متغلب عليها) .

٦ ــ النظر فى مشارفة الأوقاف ومصارفها .

٧ ــ النظر فى تنفيذ ما توقف من أحكام القضاة لضعفهم عن انفاذه وعجزهم عن المحكوم عليه .

٨ ــ النظر فيما عجز عنه الناظرون فى الحسبة من المصالح العامة والمنافع الشاملة .

٩ ــ النظر فى مراعاة العبادات الظاهرة من تقصير فيها أو إخلال بشروطها الواجبة .

١٠ ــ النظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين ولايخرج فى هذا عن موجب الحق ومقتضاه ولا يسوغ له أن يحكم بينهم بما لايحكم به الحكام والقضاة ، لكن للناظر فى المظالم حسب مايقترن بالدعوى مما يقويها أو يضعفها ويحسب تجردها عن أمور سياسة ليس للقاضى أن يباشرها ويصرفها .

٤ ــ الخاتمة :

حيث يتحدث المؤلف عن معالجة أمور تقع فى مجال السياسة الشرعية من الجرائم حيث هى محظورات شرعية زجر الله تعالى

عنها بحد أو تعزير ، ومايكون للناظر فى المظالم فيها من الأعمال ماليس للقضاة .

سادسا : موضوعات الكتاب وتصنيفات العلوم :

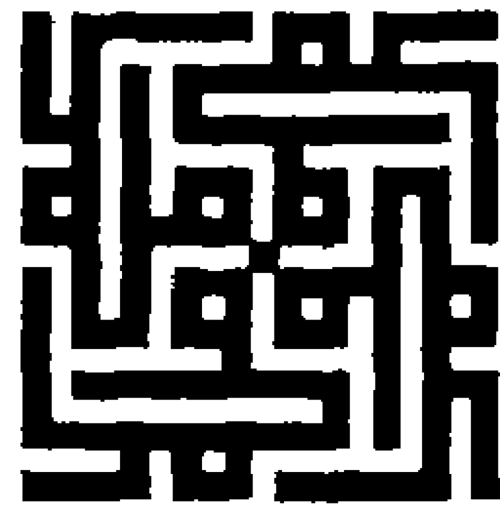
يتضح من العرض السابق والموضوعات المتعددة التى يتعرض لها الكتاب من إمكان صلاحيته أن يكون مرجعاً فى :

١ ــ علم السياسة بموضوعاته المتعددة : تعريف السياسة وشمولها ــ وظائف السلطة ــ مفهوم السياسة الدينية ــ بعض المؤسسات السياسية (مجالس المظالم) تكوينها ووظائفها ــ وظائف السلطان التعزيرية واضطلاعه بذلك وفق قواعد السياسة الشرعية

٢ ــ علم القانون والشريعة : الدعوى ــ تحقيق الدعوى ــ قرائنها ــ مقوياتها ــ مضعفاتها .

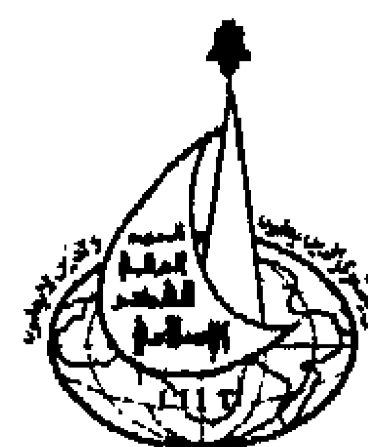
٣ ــ علم الادارة : مجلس المظالم وسياسة اختيار العمال والولاة .

٤ ــ علم نفس الاجرام : التعامل مع المدعى ــ والمدعى عليه ــ أسلوب التحقيق ...



صدر حديثاً :

THE INTERNATIONAL INSTITUTE
OF ISLAMIC THOUGHT



**PROCEEDINGS
OF THE**

LUNAR CALENDER CONFERENCE

1408 A.H./1988 A.C.

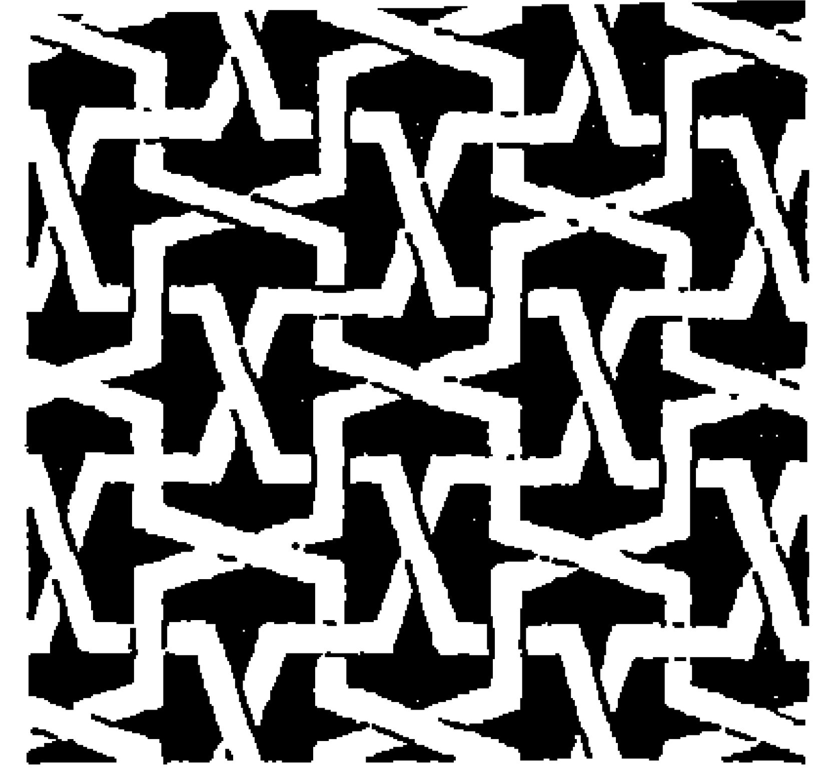
النشرة المكتبية

تحرير : محيي الدين عطية

رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤٠٨ هـ / مارس ـ أبريل ـ مايو سنة ١٩٨٨ م.
شوال ـ ذو العقدة ـ ذو الحجة ١٤٠٨ هـ / يونيو ـ يوليو ـ أغسطس ١٩٨٨ م.

ببليوجرافيا ● الفكر الاسلامى ـ قائمة فصلية منتقاة .
● دليل الباحث فى «المرأة والأسرة فى الاسلام» (جزء ١) .
مستخلصات ● مستخلصات أبحاث السنة الثالثة عشر للمجلة .
فهارس ● فهرس السنة الثالثة عشر للمجلة .

هذه النشرة يصدرها ويمولها المجلس العالمى للبحوث الإسلامية



ببليوجرافيا



الفكر الإسلامى

قائمة فصلية منتقاة

الهدف : إعلام القراء ، والباحثين فى مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تباعاً فى هذا المجال .

التغطية : السنة الجارية والسنة السابقة .

اللغة : العربية .

الأوعية : الكتب ــ الأطروحات الجامعية ــ بحوث المؤتمرات ــ مقالات الدوريات .

الوصف : التقنين الدولى للوصف الببليوجرافى(تدوب).

التنظيم : رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة على : قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار ، ط 3 ــ الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات محدودة .

المصادر : 50 % مباشرة .

50 % قوائم ببليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة ، وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ، بيروت .

الفهارس: فهرس المؤلفين .

كتب

الإدارة

الضحيان ، عبد الرحمن إبراهيم . الإدارة فى الإسلام : الفكر والتطبيق . جدة : دار الشروق ، 1407 هـ ، 1986 م . 368 ص ؛ 24 سم . (سلسلة دراسات فى الإدارة الإسلامية ؛ 1) . (1)

الأدوية

هاشم ، محمد محمد . الأدوية والقرآن الكريم . ط 2 . جدة : الدار السعودية للنشر ، 1407هـ ، 1987م . 142ص ؛ 20سم . (2)

أصول الفقه

الباحسين ، يعقوب بن عبد الوهاب الوهاب . أصول الفقه : الحدود والموضوع والغاية . ـــ الرياض : مكتبة الرشد ، 1408هـ ، 1988 م ـــ 156ص ؛ 24سم . (3)

الإعلام

أبو هلاله ، يوسف محيي الدين . الإعلام فى ديار الإسلام : بداية ورسالة . ـــ الرياض : دار العاصمة ، 1408 هـ . 123ص . (4)

الشنقيطي ، سيد محمد ساداتي . البرامج الإعلامية بين الواقع والأمل ـــ الرياض : دار عالم الكتب ، 1407 هـ ، 1987 م ـــ 48ص ؛ 24سم . ـــ (سلسلة دراسات في الإعلام الإسلامي والرأي العام) . (5)

الاقتصاد

مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز . قراءات في الاقتصاد الإسلامي . جدة : مركز النشر العلمى بالجامعة ، 1407 هـ ، 1987م . 445 ص؛ 24 سم . (6)

الإنسان

طبيشات ، محمد الشيخ عابد . الإنسان في القرآن الكريم . ـــ الرياض : الدار الوطنية للنشر والتوزيع [1407هـ . 1987م] ـــ 217ص ؛ 24 سم . (7)

التبرج

السلمي ، عبيد بن عبد العزيز . التبرج والاحتساب عليه . الرياض : مكتبة الحرمين ؛ عالم الكتب ، 1407 هـ ، 1987 م ـــ 172 ص ؛ 24 سم . (8)

التوحيد

الزنداني ، عبد المجيد عزيز . كتاب توحيد الخالق . ـ ط 2 . جدة : دار المجتمع ، 1407 هـ 1987 م. ـ 23 ص؛ 24 سم . (9)

الجغرافيا

خضر ، عبد العليم عبد الرحمن . الظواهر الجغرافية بين العلم والقرآن . ـ ط 3 . جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع ، 1407 هـ – 1987 م . ـ 223 ص (العلم والقرآن ؛ ١) (10)

الجن

الطنطاوين ، ناجي . حقيقة الجن في الكتاب والسنة ـ مكة المكرمة : مكتبة المنارة ، 1408 هـ . ـ 64 ص ؛ 17 سم . (11)

الحج

مالكي ، سليمان عبد الغني . مرافق الحج والخدمات المدنية للحجاج فى الأراضى المقدسة منذ السنة الثامنة من الهجرة حتى سقوط الخلافة العباسية . ـ الرياض : دار الملك عبد العزيز ، 1408 هـ ، 1987 م . ـ 174 ص ؛ 24 سم . (12)

الحديث ـ الرواة

الحمش ، عداب محمود ، رواة الحديث الذين سكت عليهم أئمة الجرح والتعديل بين التوثيق والتجهيل . ط 2 مزيده ومنقحة ـ الرياض : دار حسان ؛ دار الأماني ، 1407 هـ ، 1987 . ـ 262 ص ؛ 24 سم . (13)

الحديث ـ فهارس

الطبراني ، سليمان بن أحمد ، ت 360 هـ . المعجم الأوسط : فهارس الجزء الأول والثاني ؛ تحقيق محمود الطحان . ـ الرياض : مكتبة المعارف ، 1408 هـ ، 1987 م . ـ 107 ص ؛ 24 سم . (14)

الحكم

فودة ، عبد العظيم . الحكم بما أنزل اللّهُ . ـ الكويت : دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ، القاهرة : دار الصحوة للنشر ، 1407 هـ = 1987 ـ 323 ص ؛ 24 سم . (15)

الحميدي ـ المسند

اللحيدان ، محمد . ترتيب أحاديث وآثار المسند للإمام أبي بكر الحميدي (ت ٢١٩ هـ) ويليه ترتيب أحاديث معرفة علوم الحديث لأبي عبد الله الحاكم (ت ٤٠٥ هـ) . الرياض : دار

العاصمة ، 1408 هـ . ـ 102 ص + 20 ص ؛ 24 سم . (16)

الزكاة

غنيم ، عادل رشاد . دليل الزكاة . ط 2 . ـ جدة : دار المجتمع ، 1407 هـ ، 1987 م . ـ 54 ص ؛ 17 سم . (17)

السّنه النبوية

عبد الخالق ، عبد الغنى ، حجية السنة . ـ واشنطن : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، 1987 م . ـ 600 ص ؛ 17 سم . (18)

سيد قطب ـ الظلال

عباس ، محمد يوسف . مفتاح كنوز « في ظلال القرآن . » ـ الرياض : دار طيبة ، 1407 هـ ، 1987 . ـ 522 ص ؛ 25 سم . (19)

السيرة النبوية

حمجوم ، سميرة محمد عمر . المعوّقون للدعوة الإسلامية فى عهد النبوة وموقف الإسلام منهم . ـ جدة دار المجتمع ، 1407 هـ ، 1987 م . ـ 373 ص ؛ 24 سم . (20)

الصحافة

الدميري ، مصطفى . الصحافة في ضوء الإسلام . ـ مكة المكرمة : مكتبة الطالب الجامعي ، 1408 هـ ، 1987 م . ـ 191 ص ؛ 24 سم . (21)

الصيدلية ـ تاريخ

الدفاع ، علي عبد الله . مصادر علم الصيدلة عند العرب والمسلمين الأوائل . ـ ط 2 . ـ الرياض : دار الرفاعي ، 1408 هـ ، 1988 م . ـ 68 ص ؛ 17 سم . (22)

الفرق الإسلامية

طعيمة ، صابر . دراسات في الفرق : الشيعة ، النصرية ، الباطنية ، الصوفية ، الخوارج . ـ ط 3 . ـ الرياض : مكتبة المعارف ، 1408 هـ ، 1987 م . ـ 159 ص ؛ 24 سم . (23)

العلوم الطبيعية ـ مناهج

عبد السميع ، محمد ، ومسلم سجاد . تخطيط المناهج الدراسية للعلوم الطبيعية : الرؤية الإسلامية . ـ الرياض : مكتب التربية العربى لدول الخليج ، 1408 هـ ، 1987 م . ـ 104 ص ؛ 24 سم . (24)

النقود ـ تاريخ

محمد ، عبد الرحمن فهمي . النقود العربية : ماضيها وحاضرها . ـ مكة المكرمة : المكتبة الفيصلية ، 1987 م . ـ 127 ص ؛ 20 سم . (25)

أطروحات

الإدارة التربوية

الزهراني ، علي بن إبراهيم . مبادىء مختارة للإدارة التربوية فى ضوء مواقف السيرة النبوية . ــ مكة المكرمة : كلية التربية جامعة أم القرى ، 1407 هـ . ــ ماجستير . (26)

الاقتصاد ــ تاريخ فكر

الأقطش ، عبد المجيد محمد محمود . الفكر الاقتصادى لدى أبي الفضل الدمشقي ، دراسة مقارنة . ــ الرياض : المعهد العالي للقضاء ، 1407 هـ . ــ دكتوراه . ــ [إشراف الشيخ / مناع خليل القطان ، د. محمد شوقي الفنجري] . (27)

الأمة

العلي ، محمد بن صالح . المفهوم الإسلامي للأمة في مواجهة القومية . ــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407 هـ . ــ ماجستير . [إشراف السيد محمد الشاهد] . (28)

الحاجات الإقتصادية

الكبيسي ، أحمد عواد . الحاجات الاقتصادية فى المذهب الاقتصادي الإسلامي . ــ بغداد : كلية الشريعة بجامعة بغداد ، 1407 هـ . ــ ماجستير . (29)

الحديث ــ رجال

جعل ، علمي طحلو . تحقيق ودراسة كتاب الكامل فى الضعفاء لابن عدي من ترجمة حماد بن جعفر إلى نهاية ترجمة حسين بن علي الأسود . ــ الرياض : كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1408 هـ . ــ ماجستير . [إشراف : صلاح الدين الإدلبي] . (30)

الدولة العباسية

رفاعي ، طلال جميل . البريد في الدولة العباسية حتى منتصف القرن الخامس الهجري . ــ مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، 1407 هـ . ــ دكتوراه . (31)

عُمان ــ تاريخ

السبيعي ، محمد بن كريدي . الحياة الاجتماعية في عُمان فى النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجري ــ النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي . ــ الرياض : كلية العلوم الاجتماعية التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407 هـ . ــ ماجستير . (32)

القرآن ـ قصص

المظفر ، أنوار . التربية الأخلاقية في القصة القرآنية . ــ بغداد : كلية الشريعة جامعة بغداد ، 1407 هـ . ــ ماجستير . (33)

محمد بن عبد الوهاب

النويصر ، محمد بن عبد الله . المعارضة المحلية لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد حتى عام 1433 هـ – 1818 م . ــ الرياض : كلية العلوم الإجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1407 هـ . ــ ماجستير . (34)

المماليك

الغامدى ، عبد الله سعيد . جهاد المماليك ضد المغول والصليبيين فى بلاد الشام فى النصف الثاني من القرن السابع الهجرى . ــ مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، 1407 . ــ دكتوراه . [إشراف : د . محمد حمدى المناوى] . (35)

بحوث

ابن خلدون والتربية

الدبو ، إبراهيم فاضل ، منهج ابن خلدون فى التربية والتعليم ، 43ص . فى اللقاء العالمى الرابع للمعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) (36)

الأجِنّة

باسلامة ، عبد الله حسين . الأجِنّة المشوهة خلقياً وحكم التخلص منها . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (37)

الداغستاني ، مريم أحمد محمد . التحكم فى جنس الجنين فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) (38)

الاختلاط فى التعليم

الصاوى ، محمد وجيه . الاختلاط فى التعليم بين رأى الدين ورأى طلاب الجامعات فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) . (39)

الإرشاد النفسى

صبحى ، سيد . جماعة المعلم والمرشد ، كنموذج للإرشاد النفسى الإسلامى . فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) (40)

الأزهر

الشيخ ، رأفت الغنيمي . دور الأزهر فى مواجهة الغزو الثقافى .
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) (41)

إسلامية التربية

بشير ، زكريا . إسلامية التربية والتعليم ، و ص .
في اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (42)

إسلامية المعرفة

ليمو ، أحمد . الطريق لأسلمة مجموعة المعارف الإسلامية .
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) . (43)

إعداد المعلم

حسن ، أمينة أحمد . أهمية الدور الذى يقوم به المعلم فى تكوين وتنمية شخصية الناشئة للمستقبل.
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) . (44)

عبيد ، منصور الرفاعى . اعداد المعلم ودوره فى تكوين شخصية الفرد المسلم .
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) (45)

هود ، على. المعلم ودوره فى تكوين الفرد المسلم . فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) . (46)

التأجير

الشاذلي ، حسن علي . الإيجار المنتهي بالتمليك دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والفقه الوضعي . — 52ص .
فى الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتى (1987 : الكويت) . (47)

عبد الله ، عبد الله حمد . التأجير المنتهى بالتمليك والصور المشروعة فيه . — ١٩ ص
فى الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتى (1987 : الكويت) . (48)

التأمين

الجناحى ، عبد اللطيف . التكافل الاسلامى والتأمين المعاصر . — 25ص .
فى الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتى (1987 : الكويت) . (49)

التجديد

الخمليشى ، أحمد . التجديد أم التغلب على عقبات الطريق .
فى ندوة تجديد الفكر الإسلامى (1987 : الدار البيضاء) . (50)

التحليل السياسى

عثمان ، إبـــراهيم بشير . الاتجاه الأيدولوجي كمنهج معيارى فى التحليل السياسى المعاصر ، 22 ص .
فى اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامى بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (51)

التربية الإسلامية

مطر ، سيف الإسلام على . دور التربية الإسلامية فى التغيير الاجتماعى . فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) . (52)

النقيب ، عبد الرحمن . مدخل لدراسات الاتجاه الحرفى والمهنى فى التربية الإسلامية .
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلاميـــــــــة (1987 : القاهرة) . (53)

التربية الرياضية

جابر ، أشرف ، إبراهيم عبد ربه . التربية البدنية للطفل المسلم .
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلاميـــــــــة (1987 : القاهرة) . (54)

عبـــد المنعـــم ، كـــريمان . التربيـــة الرياضية للفتاة المسلمة فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) . (55)

التربية والتطور

سليمان ، موسى . الصفات المميزة للتطور فى نطاق التربية .
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلاميـــــــــة (1987 : القاهرة) . (56)

الثقافة

صالح ، على عثمان محمد . منهجية دراسة الثقافات : دور البيئة والمجتمع والخلفية الحضارية فى تشكيلها ، 22 ص .
في اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (57)

حقوق الإنسان

شرف الدين ، أحمد . حماية حقوق الإنسان المرتبطة بمعطيات الوراثة وعناصر الإنجاب .
فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولي

عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيــة المعــاصرة (1987 : القاهرة) . (58)

خطاب الضمان

الأمين ، حسن عبد الله . بحث خطاب الضمان . ــ 13ص . فى الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتــــــــى (1987 : الكويت) . (59)

السالــوس ، على أحمد . أجــور خطابات الضمان (الأجر على العمل لا الضمان) . ــ 30 ص . فى الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويــل الكويتــى (1987 : الكويت) . (60)

خلق الإنسان

الخواص ، عثمان . الاعجــــاز التكوينى فى خلق الجسم الإنساني فى المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيــة المعــاصرة (1987 : القاهرة) . (61)

الهلالي ، صادق . الاعجاز فى خلق الإنسان كما يبان من جهاز العصبيى . فى المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيــة المعــاصرة (1987 : القاهرة) . (62)

الرحم المؤجر

محمود ، جمال الدين محمد . الرحم المؤجر . فى المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) . (63)

رعاية الطفولة

هاشم ، أحمد عمر . رعاية الطفولة والإسلام . فى المؤتمر الطبي الإسلامى الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) . (64)

زواج الأقارب

العوضى ، صديقة على . زواج الأقارب ماله وماعليه بين التحريم والإباحة . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيــة المعــاصرة (1987 : القاهرة) . (65)

الزواج والصحة

حسن ، خالد أمين محمد . نظرات فى الفوائد الصحية لبعض التعاليم الإسلامية فى الزواج . فى المؤتمر الطبي الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيــة المعــاصرة (1987 : القاهرة) . (66)

السلفية

عرفة ، محمد بن عبد الله . الموقف الإيجابى

لعلماء مصر ومفكريها من الدعوة السلفية فى الجزيرة العربية فى عهد الملك عبد العزيز . ـ 41 ص ، في ندوة العلاقات المصرية السعودية فى النصف الأول من القرن العشرين [1987م : الزقازيق] . (67)

الصحة النفسية

التركي ، جمال . الاطمئنان والاضطراب النفسي من وجهة نظر إسلامية . فى المؤتمر الطبي الإسلامى الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيــة المعــاصرة (1987 : القاهرة) . (68)

الزناتي ، كمال عبد الحي ، طاهر حسن خليل ، ماجدة محمد خفاجي السيد . الاسراف فى الانفعالات النفسية ومردوده على صحة الانسان . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا المعاصرة (1987 : القاهرة) . (69)

طرق التدريس

عبد الله ، سامي محمود . الاهتداء ببعض سمات طرق التدريس التى استخدمها الرسول صلى الله عليه وسلم .
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلاميـــــــــــة (1987 : القاهرة) . (70)

العلاقات الجنسية

البسام ، عبد الله بن عبد الرحمن . العلاقة الجنسية الغير سوية وأمراضها .
في المؤتمر الطبي الإسلامى الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيــة المعــاصرة . (1987 : القاهرة) . (71)

شحاتة ، عبد الله . العلاقة الجنسية السوية وآداب النكاح .
في المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيــة المعــاصرة (1987 : القاهرة) . (72)

العدوي ، محمد عبد العليم . من آداب الإسلام في العلاقة الجنسية السوية .
فى المؤتمر الطبي الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيــة المعــاصرة (1987 : القاهرة) . (73)

هاشم ، أحمد عمر . العلاقة الجنسية السوية فى ضوء السنة .
فى المؤتمر الطبي الإسلامى الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيــة المعــاصرة (1987 : القاهرة) . (74)

العلاقات الزوجية

رسلان ، عادل عبد المجيد. العلاقة الزوجية السوية فى ضوء الشريعة .

في المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) . (75)

طنطاوي ، محمود محمد . العلاقة الزوجية السوية وآداب النكاح بين الشريعة والطب .
في المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) . (76)

علم الكلام

طه ، عبد الرحمن . في تقويم المنهجية لعلم الكلام من خلال المماثلة في الخطاب الكلامي ، 32 ص .
في اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية 1987 : الخرطوم) . (77)

علم النفس الإسلامي

بدري ، مالك . المفاهيم العقلية لأبي الفرج الجوزي وابن ماجة والمعلم المرشد ودراسة لعلم النفس الحديث من منظور إسلامي .
في المؤتمر العالمي الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) . (78)

العوضي ، أحمد محمد الحسن . أصول المفاهيم النفسية في التراث الإسلامي ، 21 ص . في اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) .(79)

فراجر ، راغب ، سيد صبحي . نحو علم نفس إسلامي حديث .
في المؤتمر العالمي الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) . (80)

الفكر الإسلامي

التركي ، عبد الله عبد المحسن . منهج تجديد الفكر الإسلامي .
في ندوة تجديد الفكر الإسلامي (1987 : الدار البيضاء) . (81)

الخطابي ، محمد العربي . تجديد الفكر الإسلامي غاياته وميادينه .
في ندوة تجديد الفكر الإسلامي (1987 : الدار البيضاء) . (82)

العلوي ، جمال الدين . ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي . في ندوة تجديد الفكر الإسلامي (1987 : الدار البيضاء) . (83)

النبهان ، محمد فاروق . منهج التجديد في الفكر الإسلامي .
في ندوة تجديد الفكر الإسلامي

(1987 : الدار البيضاء) . (84)

الفكر التربوى الإسلامى

حجاب ، محمد . الفكر التربوى فى الإسلام بين الوحدة والتنوع .
فى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلاميـــة (1987 : القاهرة) . (85)

القرآن والبحث العلمى

نصار ، محمد وسيم . مسار البحث العلمي فى القرآن الكريم .
فى المؤتمر الطبي الإسلامى الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيـــة المعـــاصرة (1987 : القاهرة) . (86)

مرض الإيدز

حسين ، سيكندر . مرض فقدان المناعة المكتسبة (الإيدز) في ضوء الشريعة .
فى المؤتمر الطبي الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيـــة المعـــاصرة (1987 : القاهرة) . (87)

عبد الفتاح ، علي ، محمد حسن الحفناوى . الإيدز طاعون العصر الحديث .
فى المؤتمر الطبى الإسلامي الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيـــة المعـــاصرة (1987 : القاهرة) . (88)

مرض البلهارسيا

الشحات ، يس ابراهيم . دور الدين فى العلاج والوقايـة من مرض البلهارسيا .
فى المؤتمر الطبي الإسلامى الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيـــة المعـــاصرة (1987 : القاهرة) . (89)

عيس ، أحمد مصطفى . انتقال الاستجابة المناعية من مرض البلهارسيا من خلال الرضاعة .
فى المؤتمر الطبي الإسلامى الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيـــة المعـــاصرة (1987 : القاهرة) . (90)

مرض العصاب

النوري ، البشير . مكانة العلاج بالإيحاء عند مرضى العصاب .
فى المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيـــة المعـــاصرة (1987 : القاهرة) . (91)

مرض العقم

الحفناوى ، محمد حسن . حكم زراعة الخصية فى مرض العقم في ضوء الشريعة الإسلامية .
فى المؤتمر الطبي الإسلامى الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا

الطبيـــة المعـــاصرة (1987 : القاهرة) . (92)

المسكرات والمخدرات

ابراهيم ، أحمد شوقي ، محمد كمال محمد نجيب . الأثر الوراثي للخمور والمسكرات .
في المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيـــة المعـــاصرة (1987 : القاهرة) . (93)

عبيد ، منصور الرفاعي . المسكرات والمخدرات والتدخين . في المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) . (94)

قاسم ، يوسف محمد . المسكرات والمخدرات والتدخين . في المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) . (95)

الميلادى ، عبد المنعم عبد القادر . الإسلام يعالج الأدمان .
في المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيـــة المعـــاصرة (1987 : القاهرة) . (96)

الهواري ، هاشم عبد الله عبده . المسكرات والمخدرات في المؤتمر الطبي الإسلامي الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) . (97)

المسواك

مصطفى ، محمد حسنى . تقيم اكلينيكي للمسواك وتأثيره على التهابات اللثة .
في المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيـــة المعـــاصرة (1987 : القاهرة) . (98)

المنشاوي ، باسم . المسواك واستنباطات صيدلية جديدة .
في المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبيـــة المعـــاصرة (1987 : القاهرة) . (99)

المناهج الابتدائية

ليمو ، عائشة . تطبيق المناهج من منظور إسلامي على مستوى التعليم الابتدائى . (تجربة من نيجريا) في المؤتمرالعالمي الخامس للتربيـة الإسلاميـــــــة (1987 : القاهرة) . (100)

المناهج التعليمية

شلبى ، أحمد . مناهج الدراسات الإسلامية ، رؤية مستقبلية .
في المؤتمر العالمي الخامس للتربية الإسلاميـــــــة (1987 : القاهرة) . (101)

مناهج السلوك

الطيب ، حسن عبد الرحيم ، أهمية الظواهر فوق الحاسية في بلورة المنهج

السلوكي الإسلامي ، 17 ص .
في اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (102)

مناهج الفكر

أبو الفضل ، منى عبد المنعم . نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات ، 68 ص .
في اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (103)

بطاينة ، محمد ضيف الله . المنهجية الإسلامية : نظرة إلى الفقه ، 15 ص .
في اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (104)

عبد الرحمن ، حسن عبد الحميد . الابعاد الحقيقية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي : المنهج في النسق الفقهي الإسلامي ، 79 ص . في اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (105)

عبد المتعال ، صلاح . المنهجية الإسلامية والمعايير الأخلاقية للبحث ، 16 ص . في اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (106)

محمد ، عبد اللاوي . مشكلة المنهج عند المفكرين المسلمين المعاصرين وعند المحدثين : محاولة إنشاء علوم إنسانية إسلامية ، 27 ص . في اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (107)

مناهج النقد

العمري ، أكرم . منهج النقد عن المحدثين مقارنا بالمثيودولوجيا الغربية ، 17 ص .
في اللقاء العالمي الرابع للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع جامعة الخرطوم عن قضايا المنهجية والعلوم السلوكية (1987 : الخرطوم) . (108)

المناهج في باكستان

سعد ، إسماعيل . تقويم أسلمة المناهج في

باكستان .
في المؤتمر العالمي الخامس للتربية الإسلامية (1987 : القاهرة) . (109)

النقود

السلامي ، محمد المختار . مقارنة بين الأوراق النقدية والذهب والفضة . - 15 ص .
في الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتي (1987 :الكويت) . (110)

مقالات

ابن خلدون

أحمد ، رفيق . فكرة ابن خلدون في التعليم والتربية . - الدراسات الإسلامية . - مج 22 : ع ١ (ربيع الثاني - جمادى الثاني 1407 هـ - يناير - مارس 1987 م) ص 49 - 61 (111).

ناس ، المنصف . المنظومة الاصطلاحية الخلدونية : (مقارنة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون) . - المستقبل العربي . - س 10 : ع 103 (سبتمبر 1987م) ص 45-52 . (112)

ابن سينا

الجعفري ، محمد تقي . اللّذة والألم من وجهة نظر ابن سينا الفلسفية والعرفانية . - تراثنا . - س 2 : 3/2 (ربيع الثاني - رمضان 1407 هـ) ص 37-44 . (113)

الاجتهاد

مدكور ، محمد سلام . أهمية استثمار الخطط المنهجية فى عملية الإجتهاد . - الدراسات الإسلامية . - مج 22 : ع ١ (ربيع الثاني - جمادي الثاني 1407 هـ - يناير - مارس 1987 م) ص 5-26 . (114)

الاحتكار

سليمان ، مجدي عبد الفتاح . الاحتكار والحد من التضخم . - الوعي الإسلامي . - س 23 : ع 275 (ذو العقدة 1407 هـ - يوليو 1987 م) ص 48-53 . (115)

الأدب الإسلامى

الشنطي ، محمد صالح . الأدب الإسلامى والمذاهب الغربية . - البعث الإسلامي . - مج 32 : ع 5 (محرم الحرام 1408 هـ - سبتمبر 1987 م) ص 57-68 (116).

الإعلام الإسلامى

طاش ، عبد القادر . إضاءات حول الإعلام الإسلامي . - الفيصل . - س ١١ : ع 130

(ربيع الآخر 1408 هـ ـ ديسمبر 1987 م)ص 22-27 . (117)

الاقتراض

الصيغة الإسلامية والتوقف عن الاقتراض . ـ الاقتصاد الإسلامي . ـ س 6 : ع 67) (جمادي الآخر 1407 هـ ـ فبراير 1987 م) ص 2-5 . (118)

الاقتصاد الإسلامى

زهيدي ، يحي . نظرات أولية فى الاقتصاد الاسلامي . ـ الفرقان . ـ س 3: ع 9 (رمضان ـ شوال 1407 هـ /مايو ـ يونيو 1987 م) ص 33-41 . (119)

سالم ، محمد بهي الدين . الإسلام والاقتصاد . ـ منبر الإسلام . ـ س 45. ع5 (جمادى 1407 هـ ـ يناير 1987 م) ص 92-97 (120)

صقر ، محمد أحمد . دور الدولة فى الاقتصاد الإسلامي . ـ الفكر الإسلامي . ـ س 16 : ع 10 (محرم 1408 هـ ـ تشرين أول 1987 م) ص 45-56 .(121)

مقررات وتوصيات علماء ندوة البركة الرابعة للاقتصاد الإسلامي . ـ الاقتصاد الإسلامي . ـ س 6 : ع 67 (جمادي الآخرة 1407 هـ ـ فبراير 1987 م) ص 14-22 . (122)

الانفتاح الحضارى

طه ، مصطفى محمد . ظاهرة الانفتاح الحضاري بين النظرية والتطبيق . ـ منار الإسلام . ـ س 12 : ع 10 (شوال 1407 هـ ـ يونيو 1987 م) ص 88-93 . (123)

الباطنية

عبد الحميد ، عرفان . من تاريخ الحركات الهدامة : الباطنية ، الوسائل والغايات . ـ الرسالة الإسلامية . ـ س 20 : ع 204 (شوال 1407 هـ ـ حزيران 1987 م) ص 51-16 . (124)

برنارد لويس

سمعان ، خليل . يهود البلاد الإسلامية ؛ برنارد لويس . ـ مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق . ـ مج 62 : ج 1 (جمادى الأولى 1407 هـ ـ يناير 1987 م) ص 148-159 . (125)

البشرى ، طارق

البشري ، طارق . الهداية تحاور المفكر الإسلامى طارق البشرى (١) . ـ الهداية . ـ س 10: ع 110 (جمادي الآخرة 1407 هـ ـ فبراير 1987 م) ص 14-22 (126)

البنوك الإسلامية

الجناحي ، عبد اللطيف . البنوك الإسلامية : الحاضر والمستقبل . ـ

الاقتصاد الإسلامي . ــ س 76:7 (ربيع أول 1408 هـ ــ نوفمبر 1987 م) ص 4-9 . (127)

حمدى ، عبد الرحيم . الدور الاقتصادى والاجتماعى للبنوك الإسلامية .ــ مجلة الفكر الإسلامى .ــ س2 ع3 (جمادى الأولى 1407 هـ=1987 م) ص 23-37 (128)

خفاجي ، إسماعيل إسماعيل . الميزانية العمومية والحسابات الختامية للمصرف الإسلامي . ــ الاقتصاد الإسلامي . ــ س 6 : ع 67 (جمادى الآخرة 1407 هـ ــ فبراير 1987 م) ص 36-47. (129)

سويلم ، محمد . إدارة المصارف التقليدية والمصارف الإسلامية (مدخل مقارن) .ــ الاقتصاد الإسلامي .ــ س7 : ع 76 (ربيــــع الأول 1408 هـ ــ نوفمبر 1987 م) ص 12-15 . (130)

بنوك الحليب

البار ، محمد علي . بنوك الحليب : دراسة طبية فقهية . ــ الفيصل .ــ س ١١ : ع 127 (محرم 1408 هـ ــ سبتمبر 1987 م ، ص 79-84 (131)

التاريخ الإسلامي

الرشيد ، محمد الأحمد . مناهج عرض التاريخ الإسلامي وأثرها على تربية الأجيال . ــ رسالة الخليج العربي .ــ س 7 : ع 22 (1407 هـ - 1987 م)ص 9-16 . (132)

ملص ، محمد بسام . التاريخ الإسلامي وأطفالنا . رسالة الخليج العربى .ــ س7 : ع22 (1407 هـ-1987 م) ص 19-48 (133)

التأمين

النـــدوي ، صدر الحسن . التأمين فى الإقتصاد الإسلامي -3- . ــ البعث الإسلامى . ــ مج32 : ع 2(شوال 1407 هـ - يونيو 1987 م) ص 71-77 . (134)

النـــدوى ، صدر الحسن . التأمين فى الإقتصاد الإسلامى -6- . ــ البعث الإسلامى : ــ مج 32: ع 5 (محرم الحرام 1408 هـ ــ سبتمبر 1987 م) ص 69-79 . (135)

التجديد

التجكاني ، محمد الحبيب . منهجية التجديد فى الإسلام . ــ الفرقان . ــ س3: ع 9 (رمضان - شوال 1407 هـ / مايو - يونيو 1987 م) ص 21-30 . (136)

تحديد النسل

البيانوني ، محمد أبو الفتح . تحديد النسل والنظريات الإقتصادية . ــ النور ــ س 4: ع 45(شوال 1407 هـ - يونية 1987 م)ص 28-33 . (137)

التراث

عبد الرحمن ، أحمد حلمي محمد . مكتبة التراث الإسلامي ، المصادر والمراجع العربيـــة . ـ منبر الإسلام . ـ س 45: ع 8 (شعبـــان 1407 هـ ـ ابراهيم1987 م)ص 87- . (138)

التربية الإسلامية

أبو عرايس ، أحمد عبد الحميد . الوجهة الأخلاقية للتربية الإسلاميـــة . ـ بحوث ودراسات في العلوم الاجتماعية (كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية) السنة الثانية (1407 هـ – 1987 م ، ص 73-114 . (139)

أبو العينين ، علي خليل مصطفى . التربية الإسلامية والتنمية . ـ رسالة الخليج العـــــــربي . ـ س 7 : ع 22 (1407 هـ – 1987 م) ص 49-68 . (140)

التطرف الديني

شقره ، محمد إبراهيم . التطرف الديني ، لفظـاً ومعنـــى . ـ البـــعث الإسلامي . ـ مج 32: ع 2 (شوال 1407 هـ – يونيـــــو 1987 م) ص 20-31 . (141)

التطور الأيديولوجي

عبد العليم ، عبد العـــليم محمـــد . بعض مشكلات التطور الأيديولوجي في العالم العربي . ـ الحوار . ـ س 2 : ع 5(1407 هـ – 1987 م) ص 149-173 (142)

التفاؤل والتشاؤم

الخولي ، حلمي . التفـــاؤل والـــتشاؤم في مفهـــوم الإسلام . ـ الوعــــي الإسلامي . ـ س 23: ع 275(ذو القعدة 1407 هـ ـ يوليـــو 1987 م) ص 100-105 . (143)

التكنولوجيا

الموصلي ، حامــــد إبـــــراهيم . نحن والتكنولوجيـــا . ـ الحوار . ـ س2: ع5 (1407هـ ـ 1987م) ص75-99 . (144)

التوبة والعفو

هويدي ، فهمـــي . لماذا حجب الأضواء عن التوبة والعفو ؟ . ـ العربي . ـ س 30 : ع 345 (ذو الحجـــــة 1407 هـ ـ أغسطس 1987 م) ص 62-66 . (145)

جغرافية الإسلام

عيس ، صلاح عبـــد الجبـــار . حول منهج لجغرافية الإسلام . ـ الـــدارة . ـ س 12 : ع4 (رجب 1407 هـ ـ مارس1987 م)ص 258-280 . (146)

الحركة الإسلامية

فضل الله ، محمــــد حسين . الحركـــــة الإسلامية بين التطرف والإعتدال . ـ المنطلق . ـ ع 35 (محرم 1407 هـ ـ

أيلول 1987م)ص 4-15 . (147)

حركات التغيير

يتيم ، محمد . حركات التغيير وأزمة الأيديولوجيات . ــ منار الإسلام . ــ س 12 . ع 10 (شوال 1407 هــ يونيو 1987) ص 100-107 . (148)

الحضارة

طاش ، عبد القادر . مقومات الحضارة بين الإسلام والنظم المعاصرة . ــ المنهل . ــ س 53 : ع 451 (جمادى الآخرة 1407 هـ ــ يناير 1987 م) ص 102-110 . (149)

عويس ، عبد الحليم . الظاهرة الحضارية فى القرآن والسنة . ــ البحوث الإسلامية . ــ ع 21 (ربيع الأول ــ ربيع الثاني ــ جمادي الأولى ــ جمادي الآخرة 1408 هـ) ص 159-194 . (150)

الزكاة

عبد الله ، أحمد علي . الزكاة ودورها الاقتصادى فى السودان . ــ مجلة الفكر الإسلامي . ــ س 2 : ع 3 (جمادى الأولى 1407 هـ – يناير 1987 م)ص 58-74 . (151)

السهروردى

الطاهر ، معين . النفس ؛ فى فلسفة السهروردي « المقتول » . ــ المنتقى . ــ مج 3-11,10 : ع 3,2 (1407 هـ – 1987 م)ص 37-53 . (152)

السودان ــ اقتصاديات

عوض ، محمد هاشم . رؤية إسلامية للاقتصاد السوداني . ــ مجلة الفكر الإسلامي . ــس 2 : ع 3(جمادي الأولى 1407 هـ – يناير 1987 م) ص 6-22 . (153)

السياسة المالية

سلامه ، عابدين . السياسة المالية في الدولة الإسلامية . ــ مجلة الفكر الإسلامي . ــس 2 . ع 3(جمادي الأولى 1407 هـ – يناير 1987 م) ص 38-57 . (154)

الكفراوى ، عوف محمود . السياسة المالية والنقدية فى الإسلام . ــ الاقتصاد الإسلامي . ــ س 6 : ع 73 (ذو الحجة 1407 هـ – أغسطس 1987م) ص 28-37 (155)

الصحوة الإسلامية

الأعظمي ، سعيد . الصحوة الإسلامية بين خصوصية الأعداء ومسئولية الأصدقاء . ــ البعث الإسلامي . ــ مج 32 : ع 2ص 3-8 . (156)

القرضاوي ، يوسف . الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربى -2- . ــ الهداية . ــ س 10 : ع 116 (شوال 1407 هـ – يونيو 1987 م) ص 46-59 . (157)

هويدي ، فهمي . الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة . ــ الفكر

الإسلامي . ـ س 16 : ع 8 (ذو الحجة 1407 - آب 1987 م)
ص 21-37 (158)

العلوم الاجتماعية

الندوى ، محمد الرابع الحسنى . العلوم الإجتماعية والمعارف الإنسانية . ـ البعث الإسلامي . ـ مج 32 : ع 6 (ربيع الأول 1408 هـ - اكتوبر ونوفمبر 1987 م)
ص 48-55 . (159)

العلوم الإنسانية

الندوي ، أبو الحسن على الحسنى . دور الإسلام الثورى البناء فى مجال العلوم الإنسانية ـ١ـ ـ البعث الإسلامى . ـ مج 32: ع 2 (شوال 1407 هـ ـ يونيو 1987 م)
ص 10-19 . (160)

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . دور الإسلام الثورى البناء فى مجال العلوم الإنسانية -2- . ـ البعث الإسلامى . ـ مج 32: ع 3 (ذو القعدة 1407 هـ - يوليو 1987 م)
ص 10-16 (161)

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . دور الإسلام الثورى البناء فى مجال العلوم الإنسانية . -3- . ـ البعث الإسلامي . ـ مج 32 : ع 4 (ذو الحجة 1407 - أغسطس 1987 م)
ص 10-16 . (162)

العمارة

العطار ، محمد نادر . العمارة العربية الإسلامية : نماذجها وعناصرها المعمارية . ـ مجلة كلية الملك خالد العسكرية . ـ س 4 : ع 16 (جمادى الأولى 1407 هـ ـ يناير 1987 م) ص 113-118 . (163)

الفتنة الطائفية

البشري ، طارق . أربع ملاحظات حول « الفتنة الطائفية » . ـ الحوار . ـ س 2: ع 5 (1407 هـ - 1987 م) ص 59-69 . (164)

الفقة الإسلامى

الكبيسي ، حمد عبيد . الفقه الإسلامي والتقنين -4- . ـ الرسالة الإسلامية . ـ س 20 : ع 203 (رمضان 1407 هـ - آيار 1987 م) ص 61-69 . (165)

القدوة

جرار ، حسنى أدهم . القدوة الصالحة أسلوب تربوى ناجح . ـ البعث الإسلامى . ـ مج 32: ع 6 (ربيع الأول 1408 هـ - أكتوبر ونوفمبر 1987 م) ص 37-47 . (166)

القرآن ـ ألفاظ

الندوي ، عبد الله عباس . حقيقة المفردات الأعجمية فى القرآن . ـ البعث الإسلامى . ـ مج 32: ع 3 (ذو

العقدة 1407 هـ – يوليو 1987 م)
ص 55-65 . (167)

القرآن ـ تفسير

البيومي ، محمد رجب . تفسير الصحابي للقرآن . التضامن الإسلامي . ـ س 42: ع 8 (شعبان 1407 هـ – أبريل 1987 م) ص 8-14 . (168)

القرآن والطب

المسلمي ، عبد الله إبراهيم . التطابق العلمي بين القرآن الكريم والطب الحديث .
في المؤتمر الطبي الإسلامي الدولي عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (1987 : القاهرة) . (169)

القومية العربية

منيف ، عبد الرحمن . القومية والهوية والثورة العربية . ـ المستقبل العربي . ـ س 9 : ع 95 (يناير 1987 م) ص 65-101 . (170)

محاسبة التكاليف

رفاعي ، سامي نجدي . نحو إطار عام للمحاسبة عن التكاليف في ضوء الشريعة الإسلامية . -2- ، مفاهيم المحاسبة عن التكاليف . ـ الإقتصاد الإسلامي . ـ س 6 : ع 68 (رجب 1407 هـ مارس 1987 م) ص 34-45 . (171)

رفاعي ، سامي نجدي . نحو إطار عام للمحاسبة عن التكاليف في ضوء الشريعة الإسلامية . مفاهيم المحاسبة عن التكاليف . ـ الاقتصاد الإسلامي . ـ س 6 : ع 71 (شوال 1407 هـ ـ يونيو 1987 م) ص 38-47 . (172)

المرأة والتراث

طه ، عِزيَّة علي . دور المرأة في إحياء التراث الإسلامي . ـ منار الإسلام . ـ س 12: ع 12 (ذو الحجة 1407 هـ – أغسطس 1987 م) ص 130-136 . (173)

المشاركة في الربح

مركز الاقتصاد الإسلامي للبحوث والدراسات بالمصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية بالقاهرة . التمويل بالمشاركة في الارباح . ـ الاقتصاد الإسلامي . ـ س 7: ع 75 (صفر 1408 هـ ـ أكتوبر 1987) ص 40-47 . (174)

المكتبة الأزهرية

سليمان ، صالح . المكتبة الأزهرية . ـ منار الإسلام . ـ س 12 : ع 4 (ربيع الآخر 1408 هـ – نوفمبر 1987) ص 46-58 . (175)

الملكية

العبادي ، عبد السلام داود . منهج

الإسلام فى معــالجة مشكـــلات الملكيـة . ــ الفكر الإسلامـي . ــ س 16 : ع 10 (محرم 1408 هـ – تشريـــــــــن أول 1987 م) ص 61-72 . (176)

الموارد البشرية

أسود ، فلاح شاكر . الإسلام وحماية الموارد البشرية . ــ الرسالة الإسلامية . ــ س 20 : ع 203 (رمضان 1407 هـ – أيار 1987 ص 97-133 . (177)

نظرية القيادة

الرحموني ، محمد الشريف . نظرية القيادة . ــ منار الإسلام . ــ س 12: ع 10 (شوال 1407 هـ – يونيو 1987 م) ص 12-15 . (178)

نظرية القيمة

غانم ، حسين . الحاجة إلى نظرية فى القيمة . ــ الإقتصاد الإسلامي . ــ س 7: ع 75 (صفر 1408 هـ ــ أكتوبر 1987 م) ص 31-37 (179)

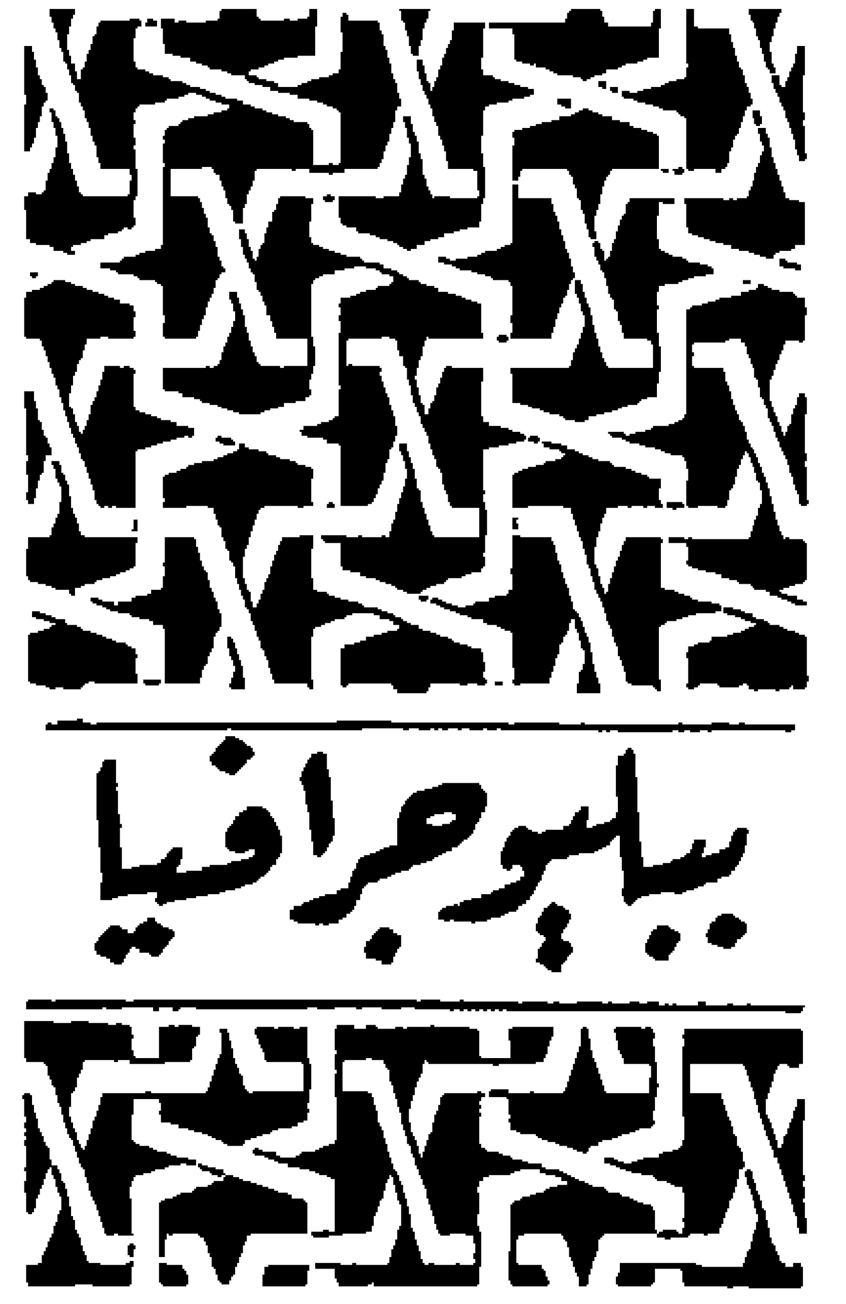
النفط

يزدي ، إبراهيم . النفط في العالم الإسلامي . ــ الحوار . ــ س 2: ع 5 (1407 هـ – 1987 م) ص 101-147 . (180)



فهرس المؤلفين

* * *



دليل الباحث

في « المرأة والأسرة في الإسلام » (١)

عبد الجبار الرفاعي
الحوزة العلمية – قم

الإجهاض

١ - أبو شبانة ، عبد الخالق همت . **الإجهاض وموقف الأديان الثلاثة** . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧م .

٢ - حتحوت ، حسان . **الإجهاض فى الدين والطب والقانون** . ١٢ ص . فى ندوة الإنجاب فى ضوء الإسلام (الكويت) : ١١ - ١٣ شعبان ١٤٠٣هـ - ٢٤ - ٢٦ مايو ١٩٨٣ .

٣ - حتحوت ، حسان . **تشخيص مرض الجنين ومن ثم إباحة إجهاضه** ٢ ص . فى ندوة الإنجاب فى ضوء الإسلام (الكويت) : ١١ - ١٣ شعبان ١٤٠٣هـ - ٢٤ - ٢٦ مايو ١٩٨٣ .

٤ - مدكور ، محمد سلام . « **حكم الإجهاض فى الإسلام** » . العربى (الكويت) ١٧٧٤ (أغسطس ١٩٧٣م) ، ص ٥٠ .

الاختلاط

٥ - « **الاختلاط بين السلب والإيجاب** » . الحكمة (بيروت) : ع ٥ (ربيع الثانى ١٤٠٠هـ) ، ص ٦٠ - ٦٣ .

٦ - الخياط ، د. عبد العزيز . « **رأى إسلامى فى مفهوم الاختلاط وحكمه** » . بحث مقدم فى ندوة مكانة المرأة فى الأسرة الإسلامية ، ٢٠ - ٢٢ - ١٢ /١٩٧٥ . منشور فى كتاب مكانة المرأة فى الإسلام . القاهرة : المركز الدولى الإسلامى ، ص ١٤٩ - ١٧٥ .

٧ - خيال ، محمد عبد الحكيم . **الاختلاط بين الجنسين فى نظر الإسلام** . الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣م .

٨ - دسوقى ، طاهر . **ظاهرة الاختلاط ومكانها من التشريع الإسلامى** . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤هـ (محاضرة) .

٩ - الصباغ ، محمد بن لطفى . **تحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية والاختلاط المستهتر** . القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٠م ، ٣٨ ص ، ١٦,٥سم (سلسلة المرأة المسلمة - ١٢) .

١٠ - الفنجرى ، أحمد شوقى . **الاختلاط فى الدين - فى التاريخ - فى علم الاجتماع** . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ م ، ١٩٧ ص ، ٢٤ سم .

١١ - لجنة النشاط الثقافى والسياسى بكلية الطب البشرى . **الاختلاط بين الجنسين فى نظر الإسلام** . القاهرة ، ٤٧٠ ص .

استماع صوت الأجنبية

١٢ - الكلباسى الأصفهانى ، المولى أبو المعالى بن الحاج محمد إبراهيم ، ت ١٣١٥هـ . **أصوات النساء وأحكامها** . أنظر ، الذريعة : ٢ / ١٧٤ .

١٣ – النجفى ، محمد رفيع بن عبد المحمد الكزازى . **إباحة الاستماع لصوت الأجنبية** . أنظر : الذريعة : ١ /٥٤ .

الأسرة العربية

١٤ – بدوى ، السيد محمد . « **الأسرة العربية فى ظل النظام الإسلامى** » . التربية (قطر) : ع ٥٧ (٥ / ١٤٠٣هـ – ٢ /١٩٨٣م) ، ص ٤٨ – ٥٩ .

١٥ – الشهاوى ، محمد عبد الفتاح . **الأسرة والمجتمع العربى بين الشريعة والقانون** .

١٦ – معادى ، زينب . **الأسرة المغربية بين الخطاب الشرعى والخطاب الشعبى** . حالة الدار البيضاء ــ الرباط : كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ جامعة محمد الخامس ، ١٩٨٦م (دبلوم الدراسات العليا) .

الأسرة المسلمة

١٧ – أبو السعود ، عبد الحفيظ . **البيت المسلم** . القاهرة .

١٨ – البسام ، الشيخ عبد الله . « **الأسرة فى القرآن الكريم** » . مجلة الفاروق (باكستان) : ع ٦ (شوال ، ذو القعدة ، ذو الحجة ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦) ، ص ٥٦ – ٥٧ .

١٩ – البكاء ، عدنان . **الأسرة المسلمة** . النجف الأشرف : ١٩٦٣ .

بيروت : دار العزيز ، ١٩٧٢م ، ١٢ × ١٦سم .

٢٠ – ابن الشريف ، محمود . **الأسرة والإسلام** .

٢١ – تفاحة ، السيد أحمد زكى . « **الأسرة فى الإسلام** » . الحكمة : ع٥ (ربيع الثانى ١٤٠٠هـ) ، ص ٥٤ – ٥٩ .

٢٢ – شاهين ، توفيق محمد . « **وضع الأسرة فى الإسلام** » . البعث الإسلامى (الهند) . ج ٣٣ : ع ٩ (جمادى الثانية ١٤٠٨هـ) ، ص ٤٥ – ٥٦ .

٢٣ – الشهاوى ، محمد عبد الفتاح . **الإسلام والأسرة** .

٢٤ – الطنطاوى ، الشهيدة بنان . « **الأسرة فى الإسلام** » . الرائد (ألمانيا الغربية ــ بون) : ع ٥٤ ، ٥٥ (رمضان ، شوال ١٤٠١ هـ – تموز ، آب ١٩٨١) ، ص ١١٧ – ١٢٦ (محاضرة) .

٢٥ – الفايز ، حمود عبد العزيز . **الأسرة فى الإسلام** . الرياض . المعهد العالى للقضاء ــ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٨٩هـ (رسالة ماجستير) .

٢٦ – فروخ ، عمر . **الأسرة فى الشرع الإسلامى** . بيروت : ١٩٥١م .

٢٧ – قدورة ، د. زاهية . **مفهوم الأسرة فى الإسلام** . بحث مقدم إلى ندوة

مكانة المرأة فى الأسرة الإسلامية ، ٢٠ - ٢٢ /١٢/ ١٩٧٥م . منشور فى كتاب مكانة المرأة فى الإسلام ، القاهرة المركز الدولى الإسلامى ، ص ١٧٦ - ٢٠٨ .

٢٨ - القيسى ، د. مروان إبراهيم . **دراسات فى الأسرة فى الإسلام** . تقديم : عز الدين الخطيب التميمى . الأردن : عمان ، دار الكتب الإسلامية ، ط ١ ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، ١٧٣ ص ١٢ × ١٦سم .

٢٩ - لجنة التأليف فى دار التوحيد . **الأسرة المسلمة** . طهران : دار التوحيد ، ط ١ ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ ، ٩٦ ص ، ١٢ × ٢٦سم .

٣٠ - اللبيدى ، د. سمير . « **الأسرة فى الإسلام** » . الثقافة العربية : عدد مايو ١٩٧٥م ، ص ١١ .

٣١ - وافى ، د. على عبد الواحد . **الأسرة والمجتمع** . القاهرة . دار إحياء الكتب العربية ، ط ٤ ، ١٩٥٨م .

٣٢ - يالجن ، مقداد . **البيت الإسلامى** . القاهرة . (كتاب الهلال) .

الأسرة المسلمة ـ الأبوان

٣٣ - الصدر ، د. محمد مهدى . « **حقوق الآباء فى ظل الأسرة المسلمة** » . مجلة نور الإسلام (بيروت) . س ١ : ع ١ (جمادى الثانية / ١٤٠٨هـ ـ كانون الثانى ـ شباط / ١٩٨٨م) ، ص ٩٩ - ١٠٣ .

٣٤ - **مفهوم الحياة الأسرية ومسؤلية الأبوين فى الإسلام** . بحث مقدم إلى مؤتمر دور المرأة فى التنمية (ماليزيا) .

الأسرة المسلمة ـ أحكام

٣٥ - بلتاجى ، محمد . **فى أحكام الأسرة** : دراسة مقارنة . القاهرة : مكتبة الشباب ، ط ٢ ، ١٩٨٥م ، ٦٢٨ ص ، ٢٤سم .

٣٦ - البهنساوى ، سالم على . **قوانين الأسرة بين عجز النساء وضعف العلماء** . الكويت : دار القلم ، ١٩٨١م ، ٢٦٩ ص ١٩سم .

٣٧ - التونسى ، محمد خليفة . « **أحكام الأسرة فى الجاهلية والإسلام ، قراءة جديدة** : نقد كتاب ، تأليف : محمد فوزى » . العربى : ع ٢٨٩ (١٢ / ١٩٨٢م) ، ص ٨٨ - ٩٤ .

٣٨ - السباعى ، د. مصطفى . **المرأة بين الفقه والقانون** . دمشق : مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م .

٣٩ - شلبى ، محمد مصطفى . **أحكام الأسرة فى الإسلام** : دراسة مقارنة بين فقه المذاهب السنية والمذهب الجعفرى والقانون . بيروت : دار النهضة العربية ، ط٢ ، ١٩٨٥ ، ٨٧٨ ص .

٤٠ - الطيار ، عبد الله محمد . « **من أحكام الأسرة فى الإسلام** » . مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

س ٢ : ع ٢ (١٤٠٢هـ - ١٤٠٣هـ) ، ص ١٣ - ٥٣ .

٤١ - عامر ، د.عبد العزيز . **خواطر حول قانون الأسرة فى الإسلام** . جامعة بيروت : العام الدراسى ١٩٦١ - ١٩٦٢م (محاضرة) .

٤٢ - فوزى ، إبراهيم . **أحكام الأسرة فى الجاهلية والإسلام** . بيروت : دار الكلمة ، ١٩٨٥م .

٤٣ - مذكور ، محمد سلام . **أحكام الأسرة فى الإسلام** . ٥ ج . القاهرة : دار النهضة العربية .

الأسرة المسلمة ـ استقرار

٤٤ - إبراهيم ، معوض عوض . **الإسلام والأسرة السعيدة** . بيروت : دار القلم . .

٤٥ - ابن حسن ، إبراهيم . « **عوامل استقرار الأسرة فى الإسلام** » . الهداية (تونس) . س ١٢ : ع ٤ (٧ ، ٨ /١٤٠٥هـ - ٣ ، ٤ / ١٩٨٥م) ص٤ - ٨ .

٤٦ - توفيق ، فتحية محمد . « **التسامى بالنفس داخل الأسرة** » . الهداية . س ٥ : ع ٥٥ (٩ / ١٤٠٢هـ) ، ٦٢ - ٦٣ .

٤٧ - شاهين ، توفيق محمد . « **عناية الإسلام بالأسرة ١ - ٢** » . هدى الإسلام (الأردن) ، مج ٢٩ : ع ٢٠ (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م) ، ص ٥٨ - ٦٣ .

٤٨ - نجيب ، عمارة . **الأسرة المثلى فى ضوء القرآن والسنة** . الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، ٣٤٢ ص ، ٢٤سم .

٤٩ - يوسف ، حسين محمد . **أهداف الأسرة فى الإسلام والتيارات المضادة** ، القاهرة : دار الاعتصام ، ط ١ ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ، ١٣٥ ص ، ١٩سم .

الأسرة المسلمة ـ الأم

٥٠ - أبو عبد الله ، عبد العزيز . « **الأم فى القرآن والحديث والشعر العربى قديماً وحديثاً** » . الأزهر (القاهرة) . س ٥٤ : ع ٧ (٧ / ١٤٠٢هـ) ، ص ٩٥٤ - ٩٦٤ .

٥١ - الحاج قاسم ، محمود . « **الأم والطفل فى أرجوزة ابن سينا** » . العربى : ع ٢٧٢ (يوليو ١٩٨١م) ، ص ١٣٤ .

٥٢ - الحفناوى ، فؤاد . **طب الأمومة فى الإسلام** . فى المؤتمر العالمى الأول للطب الإسلامى . الكويت : وزارة الصحة العامة ، ١٩٨١م ، ٤ ص .

٥٣ - الحكيم ، عفاف . « **دور الأم والتكريم الإلهى** » . العرفان (بيروت) مج ٦٤ : ع ٥ ،٦ (جزيران ١٩٨٦م) ، ص ١٢٤ - ١٣١) .

٥٤ - الزعبلاوى ، محمد السيد . **الأمومة فى القرآن الكريم والسنة النبوية** . بيروت : مؤسسة الرسالة .

٥٥ – زهرة الهدى . « **كلمة إلى الأم : نحو بناء أسرى إسلامى هادف** » . مجلة الجهاد (طهران) . س ٢ : ع ١٥ ، ١٦ (رجب وشعبان ١٤٠١هـ ـ حزيران ١٩٨١م) ، ص ٦٠ – ٦١ .

٥٦ – عبد الهادى ، أحمد . **الأم فى القرآن الكريم** . القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٠م ، ٦٢ ص ، ١٦,٥سم (سلسلة المرأة المسلمة – ١٠) .

٥٧ – على ، د . أسعد أحمد . **الأمهات** . بيروت : دار الرائد العربى .

٥٨ – الودود ، أمة الله . « **سلاماً أماه** » . الأمة . (قطر) . س ٥ : ع ٥٧ (رمضان ١٤٠٥هـ – أيار (١٩٨٥) ، ص ٣٦ – ٣٨ .

الأسرة المسلمة – تربية

٥٩ – التوانى ، عبد الكريم . « **منهج التربية الإسلامية فى شؤون الأسرة ومسؤولية العلاقات الاجتماعية** » . دعوة الحق (الرباط) : ع ٥ ، ٦ (٣ / ١٣٩٠هـ – ٥ /١٩٧٠م) .

٦٠ – « **القدوة على طريق الدعوة والأسرة المسلمة القدوة** » . الدعوة (النمسا) ٢ : ع ١٠٥ (شوال ١٤٠٥هـ – يوليو ١٩٨٥م) ، ص ٦ – ١١ .

٦١ – المرصفى ، محمد على . « **الأسرة المسلمة ودورها التربوى فى مواجهة الغزو الثقافى** » . التضامن الإسلامى (مكة المكرمة). س٣٧ : ج ١١ (٥ /١٤٠٣هـ – ٢ /١٩٨٣م)، ص ٣٢ – ٣٨ .

٦٢ – الناصر ، محمد العربى . « **الأسرة الإسلامية والتربية** » . دعوة الحق : هـ ١٠ (١٢ /١٣٩١هـ – ١ /١٩٧٢م) .

الأسرة المسلمة – تكوين

٦٣ – أحمد ، د. أحمد حمد . **الأسرة ، التكوين ، الحقوق ، والواجبات** . « دراسة مقارنة » . الكويت : دار القلم ، ط ١ ، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م ، ١٧ × ٢٤سم .

٦٤ – الجوهرى ، محمود ، ومحمد عبد الحكيم خيال ، **الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية** . الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٠م ، ٥١٦ ص ، ٢٤سم .

٦٥ – حمودة ، عبد العاطى . **بنيان الأسرة فى الإسلام** . انديانا : منشورات الأميركان تروست ، ١٩٧٧م .

٦٦ – السمالوطى ، نبيل محمد توفيق . **الدين والبناء العائلى** . جدة : دار الشروق ، ١٩٨١م ، ٢٢٤ ص ، ٢٤سم (دراسة فى علم الاجتماع الاسلامى) .

٦٧ – العزب ، محمد أحمد . « **الأسرة وفلسفة تكويناتها فى الإسلام** » . الوعى الإسلامى (الكويت) . س ١٨ : ع٢٠٨ (٤ /١٤٠٢هـ) ، ص ٩٨ – ١٠١ .

٦٨ – فضل الله ، السيد محمد

حسين . **على طريق الأسرة المسلمة** . بيروت : دار الكتاب الإسلامى ، ٤٨ ص (رسالة التآخى – ٣) .

٦٩ – الندوى ، محمد الرابع الحسينى . « **وحدات الحياة الاجتماعية والأسرة** » . البعث الإسلامى . مج ٣٢ : ع ١ (رمضان ١٤٠٧ هـ – مايو ١٩٨٧م) ، ص ٨٠ – ٨٧ .

الأسرة المسلمة – ثقافة

٧٠ – أبو سليمان ، د . عبد الحميد . **دليل مكتبة الأسرة المسلمة** . واشنطن : العهد العالمى للفكر الإسلامى . عرض : زياد هاشم . المسلم المعاصر (بيروت) . س١١ : ع ٤٣ (رجب ، شعبان ، رمضان ١٤٠٥هـ) ، ص ١٤٩ – ١٥٢ .

٧١ – النجار ، فهمى قطب الدين **الاعلام والبيت المسلم** . الكويت : لجنة مكتبة البيت ، ط ١٩٨٦٠١م ، ١٨٦ ص (القطع الصغيرة) .

الأسرة المسلمة – الحماة

٧٢ – لحام ، حنان . « **حوار عن الحماة** » . الأمة . س ٦ : ع٦٢ (صفر ١٤٠٦هـ – تشرين الأول ١٩٨٥م) ، ص ٦٢ – ٤ ص .

٧٣ – محمد ، هناء . « **الزوجة والحماة وأسباب الخلاف** » . لواء الإسلام (القاهرة) س٤٣ : ع٤ (١٢ / ١٤٠٨هـ) ص ٥٧ .

الأسرة المسلمة – الرجل

٧٤ – أبو السعود ، محمود . « **دور الرجل والمرأة فى الأسرة المسلمة بالولايات المتحدة الأمريكية** » . المسلم المعاصر . س ٦ : ع ٢١ (صفر ١٤٠٠هـ – يناير ١٩٨٠م) ، ص ٧ – ٣٨ .

٧٥ – هندى ، سميرة هاشم إحسان . **حقوق الرجل وواجباته فى الأسرة** . مكة المكرمة : كلية التربية للبنات ، ١٤٠٥هـ (رسالة ماجستير) .

الأسرة المسلمة – علاقات

٧٦ – عبد السلام ، محمد . **العلاقات الأسرية فى الإسلام** . الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٨١م .

٧٧ – عبد اللطيف ، سامية . « **العلاقات الأسرية فى الإطار الإسلامى والعلمى** » . منار الإسلام : ع ٢ ، ص ٨٨ .

٧٨ – الكردى ، د. أحمد الحجى . « **تنظيم الإسلام للعلاقات الإنسانية** » . الوعى العربى : عدد يناير ١٩٧٧م ، ص ٤١ .

٧٩ – هاشم، أحمد عمر. «**أولى الحقوق فى العلاقات الأسرية والإنسانية** » . لواء الإسلام (القاهرة) . س٣٦ : ع٩ ، ١٠ (٥ /٦ /١٤٠٢هـ) ، ص ٤٢ – ٤٤ .

٨٠ – البرى ، زكريا . « **المرأة فى المجتمع الإسلامى : دور المرأة فى الأسرة** » . العربى : ع ١٤٢ (سبتمبر ١٩٧٠م) ، ص ٤٢ .

٨١ – **تقيم الدور الحالى ومركز المرأة المسلمة ومدى مساهمتها فى تنمية الأسرة والمجتمع** » . بحث مقدم فى مؤتمر دور المرأة المسلمة فى التنمية (ماليزيا) .

٨٢ – قلم التحرير . « **الأسرة ليست امرأة فقط** » . الأمة . س ٦ : ع ٧١ (ذو القعدة ١٤٠٦هـ ، تموز ١٩٨٦م) ، ص ٣٣ .

٨٣ – كمال الدين ، د . محمد . « **المرأة المسلمة ودورها التربوى** » . الأمة : ع ٦٤ ، ص ٣٢ .

٨٤ – « **المرأة والأسرة فى السنة النبوية** » . ملحق فى كتاب مكانة المرأة فى الإسلام . القاهرة : المركز الدولى الإسلامى ، ص ٤٢٩ – ٤٦٧ .

٨٥ – المركز الدولى الإسلامى . **مكانة المرأة فى الأسرة الإسلامية** سجل الندوة التى أقيمت من ٢٠ – ٢٢ /١٢/ ١٩٧٥م فى القاهرة .

٨٦ – موسى ، متولى . (**بيوتنا الإسلامية : ما أشكل فى فهم حديث « النساء ناقصات عقل ودين »** .) الرائد : ع ٧٣ (جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ آذار ١٩٨٤م) ، ص ٤٢ – ٤٤ .

٨٧ – **الأقليات الإسلامية** « مع التأكيد على المشاكل التى تواجه المرأة المسلمة فى تلك الأقليات ودورها بالنسبة للأسرة وتطوير المجتمع » . بحث مقدم إلى مؤتمر المرأة المسلمة فى التنمية (ماليزيا) .

٨٨ – أمر الله ، عبد الله كريم . **الإسلام ومشاكل الأسرة وتربية الجيل فى عالم اليوم** . ١٦ ص فى الملتقى الخامس للتعرف على الفكر الإسلامى (وهران – الجزائر) : وزارة التعليم الأصلى والشؤون الدينية ، ١٣٩١هـ – ١٩٧١م .

٨٩ – البهى ، محمد . **الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر – مشكلات الأسرة والتكافل** . بيروت .

٩٠ – جرادات ، أحمد على يوسف . « **مشكلات الأسرة وكيف عالجها الإسلام** » هدى الإسلام (الأردن) . مج ٢٦ : ع ٥ (١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م) ، ص ٤٧٣ – ٤٧٩ .

٩١ – خليل ، د . عماد الدين . « **خرافة الأسرة أم خرافة الفكرة** » . الأمـــة . س ٥ : ع ٥٤ (جمادي الآخرة ١٤٠٥هـ – آذار (مارس) / ١٩٨٥م) ، ص ٢٦ – ٢٩ .

٩٢ – خميس ، عطية . **مؤامرة ضد الأسرة المسلمة** . القاهرة .

٩٣ – شهيدى ، د . جعفر . « **الإسلام ومشاكل الأسرة وتربية الجيل**

في مجتمع اليوم » . ١١ ص ، بحث مقدم إلى الملتقى الخامس للتعرف على الفكر الإسلامي (وهران – الجزائر) : وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، ١٣٩١هـ – ١٩٧١م ، الهادى (إيران – قم) . س ٢ : ع ١ (شعبان ١٣٩٢هـ – ١٩٧٢م) ، ص ٥٢ – ٦٣ .

٩٤ – الصابوني ، د . عبد الرحمن . **الإسلام ومشاكل الأسرة وتربية الجيل في عالم اليوم** . ٢١ ص . في الملتقى الخامس للتعرف على الفكر الإسلامي (وهران – الجزائر) : وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، ١٣٩١هـ – ١٩٧١م .

٩٥ – الصادق ، عبد الرحمن . « **الأسرة والحرية المزيفة** » . الرائد : ع ٢٠ (جمادى الأولى ١٣٩٦هـ – آيار ١٩٧٦م) ، ص ٣٨ – ٤١ .

٩٦ – عزيز ، محمد الصالح . « **معاول الهدم في الأسرة المسلمة** » . الأمة . س ٥ : ع ٥٣ (جمادى الأولى ١٤٠٥هـ – شباط ١٩٨٥م) ، ص ٧١ – ٧٣ .

٩٧ – عزيز ، محمد صالح . « **إنّ أوهن البيوت لبيت العنكبوت** » . الأمة . س ٦ : ع ٧٠ (شوال ١٤٠٦هـ – حزيران ١٩٨٦م) ، ص ٤٨ – ٥١ .

٩٨ – المسقاوي ، محمد صلاح الدين . « **التحديات التي تواجه الأسرة المسلمة** » . الأمة . س ٥ : ع ٤٩ (محرم ١٤٠٥هـ – تشرين الأول ١٩٨٤م) ، ص ٥٦ – ٥٩ .

٩٩ – مفتي ، حبيب . أ . « **تأثير الحضارة الحديثة على الأسرة المسلمة** » . ترجمة : عبد الوارث سعيد . المسلم المعاصر . س ١٠ : ع ٣٨ (٤ / ١٤٠٤هـ) ، ص ١٠٧ – ١١٦ .

١٠٠ – الهندوى ، محمد عبده . « **الإسلام يعالج مشكلة المرأة والأسرة** » . التضامن الإسلامي (مكة المكرمة) . س ٣٦ : ع ١٠ (٤ / ١٤٠٢هـ) ، ص ٥٧ – ٦٠ .

الأسرة المسلمة – نظام

١٠١ – آتاى ، حسين . « **تنظيم الأسرة كما ورد في القرآن والسنة** » . مجلة معهد الدراسات الإسلامية (جامعة اسطنبول) . مج ٥ : ج ١ – ٤ (١٩٧٣م) ، ص ٢٢٩ – ٢٦٣ .

١٠٢ – الاستانبولي ، محمد مهدى . **السبيل إلى أسرة أفضل** . دمشق : ١٩٤٥م ، ١٤٢ص .

١٠٣ – **الإسلام وتنظيم الأسرة** . **أبحاث المؤتمر الإسلامي** . الرباط : الاتحاد الإسلامي لتنظيم الوالدية ، ١٩٧١م . بيروت ١٩٧٣م ، ٥٩٦ ص .

١٠٤ – سلامة ، عبد الباقي أحمد . **القرآن الكريم ونظام الأسرة** . الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م ، ٨٦ ص ، ٢٤سم .

١٠٥ – الشرباصي ، أحمد . **الدين وتنظيم الأسرة** . القاهرة : مطابع

الشعب ، ١٩٦٨م .

١٠٦ - شعلان ، محمود عبد السميع . **نظام الأسرة بين المسيحية والإسلام** ، ٢ ج . الرياض : دار العلوم للطباعة والنشر ، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م ، ٧٣٩ ص .

١٠٧ - شمس الدين ، الشيخ محمد مهدى مع آخرين . **الإسلام وتنظيم الأسرة** . بيروت : الدار المتحدة للنشر .

١٠٨ - الصابونى ، د . عبد الرحمن . **نظام الأسرة وحل مشكلاتها فى ضوء الإسلام** . بيروت . دار الفكر ، ١٩٦٨م ، ٢٢٨ ص (القطع الكبير) .

١٠٩ - صالح ، سعاد إبراهيم . **أضواء على نظام الأسرة فى الإسلام** . جدة : تهامة ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م ، ٢٠٤ ص (الكتاب الجامعى - ١٧) .

١١٠ - عبد الواحد ، د . مصطفى . **الأسرة فى الإسلام ، عرض عام لنظام الأسرة فى ضوء الكتاب والسنة** . القاهرة : مكتبة المتنبى ، ط ٢ ، ١٣٩٢هـ - ٧٢٩١م ، ١٣٦ ص (القطع الكبير) .

١١١ - عقلة ، محمد . **نظام الأسرة فى الإسلام** . عمان : مكتبة الرسالة ، ١٩٨٣م ، ٣٤٥ ص ، ٢٤سم .

١١٢ - عويس ، د . عبد الحليم . **نظام الأسرة فى الإسلام** . جدة : الشركة السعودية للأبحاث والتسويق ، ١٩٨٧م .

١١٣ - عيسى ، عبد العزيز محمد . **الإسلام وتنظيم الأسرة** . القاهرة : جهاز تنظيم الأسرة ، ١٩٧٣م ، ٢٣ ص .

١١٤ - فائز ، أحمد . **دستور الأسرة فى ظلال القرآن** . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، ٤٣٨ص .

١١٥ - الفريح ، عبد الرحمن . **الذكاء وحجم الأسرة والانخفاض المفترض فى مستوى الذكاء** . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧م .

١١٦ - **قانون الأسرة فى الإسلام** . بحث مقدم إلى مؤتمر دور المرأة المسلمة فى التنمية (ماليزيا) .

١١٧ - ماجول ، د . قيصر أديب . **المفاهيم الإسلامية التى تحكم الأسرة** بحث مقدم إلى ندوة مكانة المرأة فى الأسرة الإسلامية ، ٢٠ - ٢٢ /١٢ / ١٩٧٥م) منشور فى كتاب مكانة المرأة فى الإسلام . القاهرة : المركز الدولى الإسلامى ، ص ٢٠٩ - ٢٢٤ .

الأسرة المسلمة - نفقات

١١٨ - حسن ، غنية على . **أسس التخطيط والرقابة على نفقات الأسرة فى ضوء الشريعة الإسلامية** . إشراف : د . حسين شحاتة . بحث تخرج مقدم إلى كلية العلوم الإدارية والسياسية - جامعة الإمارات فى العام الدراسى ١٩٨١م - ١٩٨٢م .

أم موسى وهارون

١١٩ - قراعة ، سنية . « **أم موسى وهارون** » . العربى : ع ١٠٠ (مارس ١٩٦٧م) ، ص ٧٥ .

أم النبى

١٢٠ - بنت الشاطىء ، د . عائشة عبد الرحمن . **أم النبى**ﷺ بيروت : دار الكتاب العربى .

الإنجاب

١٢١ - حتحوت ، حسان . **المفهوم الإسلامى للإنجاب** . فى حلقة رعاية الطفولة فى الإسلام (أبو ظبى) : ربيع الثانى ١٤٠٢هـ - فبراير ١٩٨٢م . منار الإسلام . س ٨ : ع ٨ (٣ / ١٤٠٣هـ - ١٢ / ١٩٨٢م) ، ص ٢٨ - ٣٦ .

١٢٢ - الحديدى ، محمد أبو النور . « **من مقاصد الزواج إنجاب الأولاد** » . التضامن الإسلامى . س ٣٦ : ع ١٠ (٤ / ١٤٠٢هـ) ، ص ٥٣ - ٥٦ .

١٢٣ - الحلو ، أم حسان . « **زيارات وذكريات بين الجارات بعد الوضع** » . الأمة . س ٤ : ع ٤٠ (ربيع الثانى ١٤٠٤هـ - كانون الثانى ١٩٨٤م) ، ص ٩٠ - ٩١ .

١٢٤ - السبع ، محمد مروان . « **عندما كتب ابن القيم فى الحمل والولادة والرضاع** » . العربى : ع ٢٦٢ (سبتمبر ١٩٨٠م) ، ص١١٢ .

الإنجاب - أحكام

١٢٥ - الحربى ، نايف بن عوض . **أحكام الجنين والحامل فى الفقه الإسلامى** . الرياض : المعهد العالى للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٤هـ (رسالة ماجستير) .

١٢٦ - سعيد الرحمن ، أحمد حسين . **أحكام الحامل فى الشريعة الإسلامية** . الرياض : المعهد العالى للقضاء ، ١٤٠٦هـ (رسالة دكتوراه) .

١٢٧ - شرف الدين ، د . أحمد . **حكم الاستنجاب فى الشريعة والقانون** . بحث مقدم إلى المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى (استنبول - تركيا) : ٣ - ٧ محرم ١٤٠٥هـ - ٢٨ سبتمبر - ٢ أكتوبر ١٩٨٤م .

١٢٨ - مدكور ، محمد سلام . **الجنين والأحكام المتعلقة به فى الفقه الإسلامى** . القاهرة : دار النهضة العربية .

الإنجاب - أطفال الأنابيب

١٢٩ - آل محمود ، عبد الله بن زيد . **أطفال الأنابيب** . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (جدة) : ١٩٨٥م .

١٣٠ - البار ، محمد على : **أطفال الأنابيب** . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (جدة) : ١٩٨٥م .

١٣١ – البسام ، عبد الله . **أطفال الأنابيب** . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى (جدة) : ١٩٨٥ .

١٣٢ – التميمى ، رجب . **أطفال الأنابيب** . فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه اسلامى (جدة) : ١٩٨٥م .

١٣٣ – حتحوت ، حسان . **أطفال الأنابيب والرحم الظئر** . فى ندوة الإنجاب فى ضوء الإسلام (الكويت) : ١١ – ١٣ شعبان ١٤٠٣هـ – ٢٤ – ٢٦ مايو ١٩٨٣م .

١٣٤ – السنبهلى ، محمد برهان الدين . « **طفل الأنبوب والشريعة الإسلامية** » . ترجمة : نعمان الدينم الندوى . البعث الإسلامى . مج ٣١ : ع ١ (رمضان ١٤٠٦هـ – مايو ويونيو ١٩٨٦م) ، ص ٧٠ – ٧٤ .

١٣٥ – العمادى ، عبد القادر بن محمد . « **أطفال الأنابيب وبنوك الحليب من وجهة نظر الفقه الإسلامى** » . الدوحة (قطر) : ع ١١٣ (٨ / ١٤٠٥هـ – ٥ / ١٩٨٥م) ، ص ١٦ – ١٩ .

الإنجاب – بنوك المنى

١٣٦ – الجمال ، سمير يحيى . **بنوك المنى فى ضوء الشريعة** . فى المؤتمر الطبى الإسلامى الدولى عن الشريعة الإسلامية والقضايا الطبية المعاصرة (القاهرة) : ١٩٨٧م .

الإنجاب – التلقيح الصناعى

١٣٧ – عبد العال ، حسن . **القرآن الكريم والتلقيح الصناعى** . فى مؤتمر الإعجاز الطبى فى القرآن الكريم (القاهرة) : ١٩٨٥م .

١٣٨ – المرندى ، الميرزا محمد . **رسالة فى التلقيح الصناعى** . قم : مكتبة بصيرتى ، ط ١ ، ١٤٠٧هـ ،

البغــــاء

١٣٩ – إلهى ، فضل إلهى بن ظهور : « **التدابير الواقية من الزنا فى الفقه الإسلامى** . : المعهد العالى للدعوة الإسلامية ، ١٤٠٣هـ (رسالة ماجستير) . مجلة هذه سبيلى (الرياض) : ع ٥ (١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م) ، ص ٣٩٣ – ٤٠٣ .

١٤٠ – البديرى ، عبد الكاظم . **دور البغاء** . النجف الأشرف : مطبعة الغرى ، ١٣٨٥هـ – ١٩٦٥م ، ٣٢ ص .

١٤١ – جبر ، دتدل . **الزنا** . الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ، ١٩٨٥م ، ١٧٠ ص ، ٢٤سم .

١٤٢ – حاج حمزة ، أحمد قمر الدين . **جريمة الزنا بين إقامة الحد ودرئه وتخفيفه** . القاهرة : كلية الشريعة والقانون – جامعة الأزهر ، ١٤٠٤هـ (رسالة دكتوراه) .

١٤٣ – الحناكي ، حمد بن محمد . **مكافحة جريمة الزنا** . الرياض : المعهد العالي للقضاء – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩١هـ (رسالة ماجستير) .

١٤٤ – الخزيم ، صالح بن ناصر . **عقوبة الزنا وشروط تنفيذها** . الرياض : كلية الشريعة – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩١هـ (رسالة ماجستير) .

١٤٥ – الخطيب ، محمد . « **لماذا حرم الإسلامى الزنا** » . الهداية (البحرين) س ٧ : ع ٨١ (١١ / ١٤٠٤هـ – ٨ / ١٩٨٤م) ، ص ٥٦ – ٦١ .

١٤٦ – دخيل ، على محمد على . **الزنا** . النجف الأشرف : ١٣٨٧هـ .

١٤٧ – دخيل ، على محمد على . **الشذوذ الجنسى** . النجف الأشرف : ١٩٦٥م .

١٤٨ – رفعت ، مصطفى كال . **الإسلام ورأى فى جريمة الزنا** . القاهرة .

١٤٩ – سرسيق ، إبراهيم . « **هذا هو الزنى ١ – ٢** » . منار الإسلام س ١١ : ع ٩ (رمضان ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م) ، س ١١ ع ١٢ (ذو الحجة ١٤٠٦هـ – ٦ أغسطس ١٩٨٦م) ، ص ١٠٨ – ١١٢ .

١٥٠ – السعدى ، عبد الملك عبد الرحمن . **العلاقات الجنسية غير الشرعية وعقوبتها فى الشريعة والقانون** . ٢ ج . بغداد : رئاسة ديوان الأوقاف ، ط ١ ، ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م . (رسالة ماجستير مقدمة فى جامعة بغداد) .

١٥١ – سليمان ، عبد الفتاح . **أدلة الزنا المعاقب عليها حداً فى الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى** . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٦م ، ٨٧ ص ، ٢٣سم .

١٥٢ – العمرى ، ناصر بن صالح بن على . **الإقرار بالزنا** . الرياض . المعهد العالى للقضاء – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٩هـ (رسالة ماجستير) .

١٥٣ – النواوى ، عبد الخالق . **جريمة الزنا بين الشريعة والقانون** . القاهرة : دار النهضة العربية .

بنات النبى (ﷺ)

١٥٤ – بنت الشاطىء ، د . عائشة عبد الرحمن . « **بنات النبى** ﷺ » مصر . ١٩٥٦م . بيروت : دار الكتاب العربى .

١٥٥ – القارىء ، على بن سلطان محمد (١٠١٤هـ) . **رسالة فى أولاد النبى** (ﷺ) . مخطوطة فى مكتبة حسن حسنى باشا برقم ٢٥١ / ٢٨ ، ورقة ١٦٠ – ١٦٣ .

بنات النبى – أم كلثوم بنت أمير المؤمنين

١٥٦ – دخيّل ، على محمد على . أم كلثوم بنت الإمام أمير المؤمنين بيروت : مؤسسة أهل البيت ، ١٣٩٩هـ – ٥٦ ص (القطع المتوسط) (أعلام النساء – ٥) .

بنات النبى – زينب بنت على

١٥٧ – الأديب ، محمد حسين . زينب أخت الحسين . النجف الأشرف المطبعة الحيدرية ، ط ٣ ، ١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م ، ٧٢ ض .

١٥٨ – الأسدى ،زينب .« **لنتخذ من زينب الكبرى قدوة لنا فى مسيرتنا الجهادية** » . الجهاد . س ١ : ع ٩ (محرم ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م) ، ص ٦٤ – ٦٥ .

١٥٩ – بحر العلوم ، السيد محمد . **زينب بنت على** (ع) . بيروت : دار الزهراء .

١٦٠ – البصراوى ، حسن . « **زينب بنت على بن أبى طالب مرة أخرى** » . العربى : ع ١١٩ (أكتوبر ١٩٦٨م) ، ص ١٣٣ .

١٦١ – بنت الشاطىء ، د . عائشة عبد الرحمن . **بطلة كربلاء السيدة زينب** (ع) . بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م ، ١٧٢ ص (القطع الكبير) .

١٦٢ – سيد الأهل ، عبد العزيز . **زينب بنت على** . القاهرة .

١٦٣ – عبد الوهاب ، محمد فهمى . **السيدة زينب عقيلة بنى هاشم رضى الله عنها** . القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٠م ، ٤٨ ص ، ١٦,٥سم (سلسلة المرأة المسلمة – ٩) .

١٦٤ – العبيدلى . **زينب وأخبار الزينبيات** .

١٦٥ – علامة ، سامية . « **زينب الكبرى – وعبرة البطولة فى يوم عاشوراء** » . المنطلق : ع ٢ (ربيع الثانى ١٣٩٨هـ) ، ص ١١٠ – ١١١ .

١٦٦ – قراعة ، سنية . « **مسلمات خالدات : زينب بنت على بن أبى طالب** » . العربى : ع ١١٧ (أغسطس ١٩٦٨م) ، ص ١١٨ .

١٦٧ – مغنية ، محمد جواد . **الحسين وبطلة كربلاء** . بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٧٣م ، ٢٨٦ ص ، ٢٤سم .

١٦٨ – النقدى ، جعفر بن محمد . **حياة زينب الكبرى** . النجف ١٣٦١هـ .

بنات النبى – زينب بنت محمد

١٦٩ – قراعة ، سنية . « **مسلمات خالدات : زينب بنت محمد بن عبد الله** » . العربى : ع ٨١ (أغسطس ١٩٦٥م) ، ص ١٩ .

بنات النبى – سكينة بنت الحسين

١٧٠ – بنت الشاطىء ، د . عائشة عبد الرحمن . **السيدة سكينة بنت**

الحسين (ع) . بيروت : دار الكتاب العربى .

١٧١ - دخيّل ، على محمد على . **سكينة بنت الإمام الحسين** . بيروت : مؤسسة أهل البيت ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ م ، ٧٦ ص ، ١٩سم (أعلام النساء - ٧) .

١٧٢ - المقرّم ، السيد عبد الرزاق الموسوى . **السيدة سكينة** . النجف الأشرف : مطبعة القضاء ، ط ٣ ، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م ، ١٢٢ ص .

بنات النبى - فاطمة بنت الحسين

١٧٣ - دخيّل ، على محمد على . **فاطمة بنت الإمام الحسين (ع)** . بيروت : مؤسسة أهل البيت ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، ٦٠ ص ، ١٩سم (أعلام النساء - ٨) .

١٧٤ - النقدى ، الشيخ جعفر ، ت ١٣٧٠هـ . **فاطمة بنت الحسين (ع)** . النجف الأشرف : المطبعة الحيدرية ، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م ، ٨٦ ص .

بنات النبى - فاطمة الزهراء (ع) .

١٧٥ - ابن أبى الثلج ، أبى بكر محمد بن أحمد بن محمد ، ت ٣٢٥هـ . **أخبار فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام** . انظر : الذريعة : ١ / ٣٤٣ .

١٧٦ - ابن شاهين ، عمر بن أحمد ، ت ٣٥٨هـ . **فضائل فاطمة بنت رسول الله ﷺ سيدة النساء بعد مريم** . (جمع) . مخطوطة فى دار الكتب الظاهرية ضمن مجموعة برقم ١٧ ، ورقة ١٠٤ - ١١١ .

١٧٧ - أبو طالب الأنبارى ، عبيد الله بن أبى زيد أحمد بن يعقوب ، ت ٣٥٦ . **أخبار فاطمة عليها السلام** . أنظر الذريعة : ١ / ، ٣٤٣ .

١٧٨ - أبو عبد الله الغلابى ، محمد بن زكريا بن دينار ، ت ٢٩٨هـ . **أخبار فاطمة عليها السلام - منشأها ومولدها** . أنظر : الذريعة : ١ / ٣٤٤ .

١٧٩ - أبو عبد الله المرزبانى ، ت ٣٧٨هـ . **أخبار فاطمة عليها السلام** . أنظر : الذريعة : ١ / ٣٤٤ .

١٨٠ - أبو علم ، توفيق . **فاطمة الزهراء** . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٢م ، ٣٠٢ ص . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨١م ، ٣٠٤ ص .

١٨١ - أبو على الصولى ، أحمد بن محمد به جعفر البصرى . **أخبار فاطمة الزهراء عليها السلام** . أنظر : الذريعة : ١ / ٣٤٣ .

١٨٢ - أبو النصر ، عمر . **فاطمة بنت محمد أم الشهداء وسيدة النساء** . القاهرة : ١٩٤٧م .

١٨٣ - الإمام محمد الباقر (عليه السلام) . **تزويج فاطمة بنت** ﷺ بيروت : ١٩٦٣ ، بعناية [illegible]

الدين المنجد .

١٨٤ – الجابرى ، مسلم . **شرح الخطبة الكبيرة للزهراء البتول** . النجف ، د . ت .

١٨٥ – الجفرى المدنى ، محمد بن حسين (١١٨٦هـ) . **الفتح والبشرى فى مناقب السيدة فاطمة الزهراء** . أنظر إيضاح المكنون : ٢ / ١٧٥ .

١٨٦ – الحائرى ، محمد مهدى . **الكوكب الدرى فى أحوال النبى والبتول والوحى** . النجف الأشرف : المطبعة العلمية ، ط ١ ، ١٩٥١م . النجف الأشرف : المطبعة الحيدرية ، ط ٢ ، ١٩٥٥م ، ٥٩٣ ص (جزءان) .

١٨٧ – الحافظ السيوطى ، ٩١١هـ . **الثغور الباسمة فى فضائل فاطمة** . مخطوطة فى مكتبة السليمانية برقم ١٢٣ / ٧٠٨ . ومخطوطة فى دار الكتب الظاهرية برقم ٥٢٩٦ ، ورقة ١٠٣ – ١٠٨ .

١٨٨ – الحافظ السيوطى . **مجلس فى مناقب فاطمة** . مخطوطة فى مكتبة السليمانية برقم ١٣ / ١١٣٠ .

١٨٩ – الحموينى ، إبراهيم الجوينى . **فرائد السمطين فى فضائل المرتضى والبتول والسبطين** . تحقيق : الشيخ محمد باقر المعمودى . بيروت : مؤسسة المعمودى للطباعة والنشر ، ط ، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨ ، مجلدان .

١٩٠ – دخيّل ، على محمد على . **فهرس مصادر الدراسة عن الزهراء (ع)** النجف : ١٩٦٧م .

١٩١ – دخيل ، على محمد على . **فاطمة الزهراء** . بيروت : مؤسسة أهل البيت ، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م ، ١٧٦ ص (القطع المتوسط) (أعلام النساء – ٣) .

١٩٢ – الرندى النجفى ، أبو الحسن . **مجمع النورين : فى سيرة فاطمة الزهراء ومناقبها** . بغداد .

١٩٣ – الشاه عبد العظيمى ، محمد على الحسينى . **مختصر الكلام فى وفيات النبى ﷺ والزهراء والأئمة عليهم السلام** . النجف الأشرف : مطبعة حبل المتين ، ١٣٣٠هـ – ١٩١١م ، ١٤٨ ص .

١٩٤ – شرف الدين ، عبد الحسين . **الكلمة الغراء فى تفضيل الزاهراء (ع)** صيدا : ط ١ ، ١٣٤٧هـ . طبعت مع الفصول المهمة . النجف الأشرف : ط ٢ ، ١٩٦٧م .

١٩٥ – العقاد ، عباس محمود . **فاطمة الزهراء والفاطميون** . القاهرة : دار الهلال ، ١٦٤ ص .

١٩٦ – الفيروزآبادى ، السيد مرتضى الحسينى . **فضائل الخمسة من الصحاح الستة** ، ج ٣ . ص ٣١٤ – ٣٦٨ . بيروت : مؤسسة الأعلمى ، ط ٤ ، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م .

١٩٧ – قراءة ، سنية . « **مسلمات خالدات : فاطمة بنت محمد** » . العربى : ع ٢٨ (مارس ١٩٦١م) ، ص ١٠٧ .

١٩٨ – قراءة ، سنية . « **مسلمات**

خالدات : **فاطمة النبوية** » . العربي : ع ١٢١ (ديسمبر ١٩٦٨ م) ، ص ٩١ .

١٩٩ – القزويني ، رضى بن نبى . **تظلم الزهراء في إهراق دماء آل العباء** . النجف الأشرف : المطبعة الحيدرية ، ط ٢ ، ١٩٥٦م – ١٣٧٥هـ .

٢٠٠ – قلعجى ، عبد المعطى أمين . **مناقب على والحسين وأمهما فاطمة الزهراء (ع)** . حلب : ١٩٧٩م .

٢٠١ – القلقشندى ، محمد حجازى بن محمد . (١٠٣٥هـ) . **اتحاف السائل بما لفاطمة (رض) من فضائل** . أنظر : إيضاح المكنون : ١ / ١٩ .

٢٠٢ – القمى ، الشيخ عباس . **بيت الأحزان في مصائب سيدة النسوان** . إيران : ١٣٦٣هـ . ش .

٢٠٣ – الكفائى ، السيد محمد كاظم . **الزهراء في السنّة والتاريخ والأدب** . ١٩٥٠م .

٢٠٤ – لجنة التأليف . **الصديقة فاطمة الزهراء** . طهران : مؤسسة البلاغ ، ط ٢ ، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م ، ٩٢ ص .

٢٠٥ – المازندرانى ، الشيخ رشيد الدين محمد بن على بن شهر آشوب ، ت ، ٥٨٨هـ . **الأربعون حديثا في مناقب سيدة النساء فاطمة الزهراء سلام الله عليها** . أنظر : الذريعة : ١ / ٤٢٦ .

٢٠٦ – **مجموعة خطب فاطمة الزهراء (ع)** . البلاغة الفاطمية . النجف الأشرف : مطبعة المغري ، ط ٣ ، ١٩٥٢م ، ٢٠٠ ص .

٢٠٧ – محمد ، عبد الزهراء عثمان . **الزهراء فاطمة بنت محمد** ا ﷺ ؛ النجف الأشرف : ١٩٦٩ م .

٢٠٨ – المذكور ، الشيخ هادى . **أرجوزة في مناقب سيدة النساء فاطمة الزهراء عليها السلام وفضلها وعصمتها وسائر أحوالها التاريخية إلى وفاتها** في عدة فصول . أنظر : الذريعة : ١ / ٤٩٧ .

٢٠٩ – المقرم ، السيد عبد الرزاق . **وفاة الصديقة الزهراء** . النجف : ١٩٥٢م .

٢١٠ – ميرغنى ، عبد الله بن إبراهيم . **الدرة اليتيمة في فضائل السيدة العظيمة السيدة فاطمة** . أتمّ تبييضها سنة ١١٦٤هـ . مخطوطة في دار الكتب الظاهرية برقم ٤١٣٤ عام ، ورقة ٥٠ – ٥٦ .

٢١١ – الميلانى ، فاضل الحسينى . **فاطمة الزهراء (ع) أم أبيها** . النجف : ١٩٦٨م .

٢١٢ – نجم الدين ، الفاضل الميرزا . **الأربعون حديثاً في مناقب فاطمة الزهراء عليها السلام** . أنظر : الذريعة : ١ / ٤٣٠ .

٢١٣ – الهاشمى ، على بن الحسين . **المطالب المهمة في تاريخ النبى والزهراء والأئمة** . النجف الأشرف : المطبعة الحيدرية ، ١٩٦٨م ، ٦٨م .

٢١٤ – الهاشمى ، محمد جمال . **الزهراء** . النجف الأشرف . د . ت .

* * *



مستخلصات أبحاث الشهر الثالثة عشر

الأعداد ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢

إعداد : أ. ناصر الدين قدرى

فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى

د. أحمد فؤاد باشا

العـــدد : ٤٩ ، ص ٩ -٢٦

تهدف هذه الدراسة إلى المساهمة فى تصحيح تاريخ العلوم بصورة عامة وتحديث الثقافة العلمية العربية بصورة خاصة ويتصل موضوع الدراسة الحالية اتصالاً مباشراً بمبحث « فلسفة العلم » من حيث أنه يقدم قراءة جديدة ـ وفق منهج تحليلى مقارن فى التراث العلمى للحضارة الإسلامية بأسلوب العصر ولغته ومصطلحاته . وتعرض الدراسة على وجه الخصوص لتحليل عناصر المنهج العلمى الإستقرائى فى التراث الإسلامى باعتباره منهج البحث فى العلوم الطبيعية التجريبية . وفيما يلى نعرض بعض أهم النقاط التى تناولها المؤلف بالتحليل :

١ - تعريف المنهج العلمى فى التراث الإسلامى :

يؤكد المؤلف على سبق علماء الحضارة الإسلامية إلى ممارسة المنهج التجريبى ووضع أصوله وقواعده قبل « بيكون » بعدة قرون ويسوق مثلاً على ذلك وصف « الحسن بن الهيثم » لمنهجه فى بحث حقيقية الإبصار كما ورد فى مؤلفه الشهير « المناظر » ونرى فيه أن القواعد التى وضعها « ابن الهيثم » لمنهج الإستقراء فى العلوم الطبيعية التجريبية تتميز بأنها ليست مجموعة محددة من الخطوات التى تلتزم ترتيباً معيناً ليس لها أن تتجاوزه أو تعدله ، مما يضفى عليها قدراً من المرونة يحول دون جمودها أمام حركة العلم وتطوره وتوضح المقارنة بين ملامح المنهج العلمى عند « أرسطو » « وبيكون » « وابن الهيثم » أن التجريبية فى التراث العلمى الإسلامى خطوة مقصودة فى أسلوب البحث العلمى المبنى على الاستقراء والإستنباط والقياس يلجأ إليها الباحث بحدسه وخبرته مرة بعد مرة للتأكد من صحة مايطرحه عقله من فروض أو مايتوصل إليه من قوانين ونظريات . وينوه المؤلف إلى أن المنهج التجريبى فى التراث الإسلامى لايصح أن ينسب فى اكتشافه إلى عالم بعينه بل يعزى إلى كل من أدلى فيه بدلوه فى مجال اهتمامه مثل « جابر بن حيان » فى الكيمياء ، « وأبى بكر الرازى » فى الطب « وأبى الريحان البيرونى » فى الجيولوجيا ، وغيرهم .

٢ - مسلمات المنهج العلمى فى التراث الإسلامى

كان الباحثون فى عصر الحضارة الإسلامية يسلمون بصحة مجموعة من القضايا الأساسية قبل شروعهم فى ممارسة البحث والتنقيب عن سر ظاهرة من الظواهر التى يعمدون إلى دراستها . ويمكن إجمال هذه المسلمات فيما يلى :

(أ) الفكر الإسلامى التوحيدى :

اتخذ علماء الحضارة الإسلامية من عقيدة التوحيد منهجاً شاملاً لايفصل بين العلم والحكمة أو الحقيقة ، وأصبح المفهوم الإسلامى للعلم مشتملاً على العلم الظاهر والعلم الغيبى . وتأكيد هذا المعنى فى فكر الباحث ووجدانه هو جوهر الشخصية العلمية التى تمتع بها علماء الحضارة الإسلامية .

(ب) النظام الكونى : إن الإنطلاق فى التفكير العلمى من مسلمة النظام الكونى بحثاً عن قوانين الله فى الكون ينقذ العلماء من التخبط فى التيه بلا دليل . وفى هذه الإطار يظل الطريق مفتوحاً أمام تجدد المنهج العلمى وتطوره .

عناصر وأدوات المنهج العلمى فى التراث الإسلامى :

لما كانت العقيدة فى الدين الإسلامى مؤسسة على العقل أصلاً ، فإن منهج الفكر الإسلامى يقوم على التأليف بين العقل والواقع ، ويدعو الإنسان إلى اكتساب المعرفة والاستفادة منها مستعيناً بحواسه وعقله كأدوات أنعم الله بها عليه لكى يلاحظ ويجرب ويفكر . ويجمع الفلاسفة على أن عناصر المنهج العلمى التجريبى هى الملاحظة والتجربة والفرض العلمى :

١ - الملاحظة العلمية :

تكشف قراءتنا لعلوم التراث الإسلامى عن براعة علماء الحضارة الإسلامية فى الملاحظة بشقيها الحسية والمسلمة بالأجهزة والأدوات المختلفة .

٢ - التجربة العلمية :

أوصى « الحسن بن الهيثم » بألا يقنع الباحث باستخدام الملاحظة فى تصفح الظواهر الحسية الجزئية وتحديد خصائصها وصفاتها ، بل بلغ حرصه على الإحتكام إلى التجربة أن أعاد إجراء التجارب على عدد من القواعد التى توصل إليها الأقدمون . وكان الرازى أول من عرف التجربة الإستطلاعية ، والتجربة الضابطة ، كذلك عرف « جابر بن حيان » التجربة الحاسمة .

٣ - الفرض العلمى :

لم يصل الفرض العلمى فى تراث الحضارة الإسلامية إلى مرتبة التعميم أو التجريد فى صيغة قانون شامل أو نظرية عامة ، حيث أن عصر الحضارة الإسلامية يمثل مرحلة مبكرة فى تاريخ العلوم الطبيعية كانت تتطلب مراقبة الظواهر بالملاحظة والتجربة وجمع أكبر قدر من النتائج يكفى لطرح فرض تفسيرى أو نظرية عامة . ويؤكد الاستدلال التحليلى ثراء الفكر العلمى الإسلامى بأهم مقومات الفرض العلمى . وعلى هذا النمو كان الخيال العلمى هو قوام التفكير العلمى الإسلامى .



القيم الاجتماعية الإسلامية
وفعالية السلوك الادارى

د. حسن صادق حسن عبد الله

العـــدد : ٤٩ ، ص ٢٧ - ٦٨

يهدف هذا البحث إلى استقصاء واثبات الصلة الوثيقة والوطيدة بين القيم الإسلامية والمبادىء الإدارية فى الإسلام والتى على ضوئها يتحدد السلوك الإدارى وفعاليته فى كل المستويات الإدارية سواء على مستوى المؤسسة أو على مستوى الدولة . ويركز بشكل خاص على فعالية السلوك الإدارى الإسلامى فى المؤسسة على ضوء هذه القيم :

وينبنى البحث على ست مسائل رئيسية :

١ - أهمية الدراسات البيئية للمنظمات :

يرى الباحث أن الدراسات البيئية تكتسب أهمية خاصة فى دراسات الجدوى للمشاريع الاقتصادية ، إذ يعتمد نجاح أى مشروع على البيانات والمعلومات التى يتم تجميعها عن البيئة التى سينشأ فيها المشروع .

٢ - نظرية النظم وربط المنظمات بالبيئة الاجتماعية :

يعرِّف الباحث « النظام » بأنه « مجموعة من الأجزاء والعناصر يرتبط بعضها مع البعض لتحقيق هدف معين » وعلى ضوء هذا التعريف مع التعميم فإن النظام يتكون من عدة نظم متداخلة بل من مستويات متداخلة فى هذه النظم الفرعية ، وترتبط هذه النظم الفرعية مع بعضها البعض طبقا لنظام اتصال محدد ، يعطى النظام صفة الانسجام والتماسك

والتكامل ، ويكون لهذا النظام قيمة أعلى فى بقية أو مجموع قيم فروعه على ضوء هذا الارتباط .

٣ – طبيعة النظام الإسلامى ونظرية النظم :

يتحدد اهتمام الباحث بنظرية النظم فى مجالين أساسيين ، يناقشهما الباحث فى هذه المسألة :

الأول : أنها تساعد على إلقاء الضوء على صفة التكامل والشمول فى النظام الإسلامى .

الثانى : تساعد على فهم دور المؤسسات سواء كانت اقتصادية ، أم إدارية ، أم سياسية فى هذا النظام ، ودور النظام نفسه بما ينبنى عليه من قيم موحدة فى هذه الأجزاء الفرعية .

٤ – القيم الاجتماعية الإسلامية وتناسق بناء الفرد فى المجتمع :

تدور هذه المسألة حول البناء الاجتماعى الإسلامى الذى لا يقوم إلا على الإيمان الذى يؤدى فى النهاية إلى الالتزام بأحكام الله تعالى ، واستشهد الباحث بآيات من القرآن الكريم وببعض الأحاديث النبوية الشريفة .

٥ – المبادىء الإدارية الإسلامية وعلاقتها بالقيم الاجتماعية الإسلامية :

يرى الباحث أن الصلة وثيقة بين القيم الاجتماعية الإسلامية وبين تحقيق الصالح العام فى المجتمع حينما يتمسك الأفراد بهذه القيم .

٦ – فعالية السلوك الإدارى الإسلامى فى إدارة المؤسسة :

يناقش الباحث هنا التقاء نظرية النظم مع نظرية الإدارة فى الإسلام ، باعتبار أن نظرية الإدارة فى الإسلام ترى أيضاً أن المنظمة نظام مفتوح وجزء من أنظمة فرعية خاضعة بدورها للمؤثرات البيئية ، ولا يمكن دراستها بمعزل عن محيطها الذى يكوّن فى مجموعه النظام الكبير الذى يحتوى كل هذه الأنظمة الفرعية .

ويستشهد الباحث فى جميع هذه المسائل بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية .



حق المتهم فى الاستعانة بمحام

د. عوض محمد عوض

العـــدد : ٤٩ ، ص ٦٩ – ٨٨

تعرض المقال لمبدأ الحق الأصيل للمتهم فى الدفاع عن نفسه – وذلك فى اللحظة التى توجه فيها التهمة إليه سواء كان ذلك فى ضوء التشريع الوضعى أو التشريع الإسلامى .

ففى التشريع الوضعى يحفظ هذا الحق كضمان تنص عليه الدساتير ، فهو بذلك حقاً للمجتمع ، بل إن بعض التشريعات تحظر المثول أمام القضاء فى أحوال معينة دون محام . أما فى الشريعة الإسلامية – حيث يعتبر حق الدفاع من لوازم الاتهام ، فقد اتفق الرأى فى الفقه الإسلامى على أن تمكين المتهم من الدفاع عن نفسه هو من الشرع لا من السياسة لأن الإخلال بحق الدفاع إخلال بالعدالة نفسها .

وقد بلغ تشدد فقهاء الشريعة فى رعاية هذا الحق وكفالته حداً لم يبلغه مشرعو القوانين الوضعية بعد . فالأحناف مثلا يمنعون إقامة الحد على الأخرس وإن أقر به بإشارة أو شهدت به عليه شهود . وحجتهم أنه لو كان ناطقا فربما ادعى بشبهة تدرأ الحد عنه ، لأنه لا يقدر على إظهار كل ما فى نفسه بالإشارة ، فلو أقيم عليه الحد لم يمكن ذلك عدلاً لتمكن الشبهة .

ويرى الكاتب أن أصول الشريعة الإسلامية – بغض النظر عن الواقع العملى فى العصور المتقدمة – لا تأبى أن يستعين المتهم بمن يدافع عنه ، بل لعلها تحض على ذلك فى ظل أوضاع وظروف مجتمعنا المعاصر ، وهو مجتمع تعقدت حياته

التشريعية وبات من المتعذر على رجال القانون أنفسهم ملاحقة ما يصدر من قوانين ، وضعفت فيه كثير من النفوس فلم تعد ترعى الله فى خلقه ولا تتورع عن الكيد للغير واتهامهم بالباطل وتلفيق الأدلة ضدهم والشهادة زوراً عليهم ، فصار القضاة فى حاجة إلى من يعينهم على تحرى الحقيقة وهذا هو الدور المنوط بالدفاع .

ثم تطرق الكاتب إلى الوكالة بالخصومة نذكر أن الفقهاء متفقون على جواز الوكالة شرعاً سواء كان الدافع إلى ذلك العجز أو الترفه ، وسواء كان الموكل هو المدعى أو المدعى عليه .. مع تفريق فى المذاهب فيما يتعلق بالتوكيل فى دعاوى الحدود والقصاص .

وكذلك تطرق البحث إلى موضوع التوكيل بالخصومة فى الفقه الشرعى والقيود التى ترد عليه ، وفى الأمر اختلاف بين المذاهب الفقهية أيضا .

وفيما يتعلق بحق الوكيل فى الإقرار أو الإنكار نيابة عن موكله فقد اتفق جمهور الأئمة على أنه يجوز للخصم أن يوكل غيره فى الإقرار واختلف الجمهور فيما إذا وكل الخصم غيره فى الخصومة وأطلق الوكالة فهل يجوز للوكيل الإقرار أم لا ..



ابن رشد بين العقل والنقل

د. بركات محمد مراد

العـــدد : ٤٩ ، ص ٨٩ - ١٣٠

يهدف البحث إلى إلقاء الضوء على جانب فلسفى عميق عند مفكرينا المسلمين ، وهو محاولة الفلاسفة المسلمين التوفيق بين العقل والنقل أو الحكمة والشرعية ، فقد شغل هذا البحث كثيرا من من هؤلاء الفلاسفة وعلى رأسهم الكندى والفارابى وابن سينا وابن ماجه وابن طفيل وأخيراً ابن رشيد ، الذى بذل مجهوداً عقليا كبيرا فى هذه المحاولة ، استقصى الباحث هذا المجهود فى أهم مؤلفات ابن رشد وهى :

« مناهج الأدلة » و « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، حيث عوَّل ابن رشد على استخدام البراهين العقلية الخالصة دون أساليب المتكلمين الخطابية أو الجدلية مع تأصيل إسلامى لهذا الاتجاه العقلى الفلسفى بآيات القرآن الكريم .

وقد انتهج الباحث منهجاً تحلياً محاولاً به استقصاء معالجة ابن رشد لهذا الموضوع الفلسفى فى ضوء نصوص من الكتابين السابقين استناداً إلى أن نصوص المفكر هى خير معبر عن آراءه وأفكاره ، وخاصة تلك المؤلفات التى ضمنها ابن رشد آراءه الخاصة دون تلك المؤلفات التى شرح فيها أرسطو وعلق عليها .

وقد قسم الكاتب بحثه إلى قسمين :

القسم الأول :
ويتناول فيه الباحث سيرة حياة ابن رشد ونشأته واتصالاته العلمية المعاصرة وخاصة ابن طفيل ، ويذكر الباحث فيه أيضاً أهم مؤلفات ابن رشد فى مختلف العلوم .

القسم الثانى :
ويعالج فيه الباحث مشكلة التوفيق بين

الدين والعقل ، حيث ركز على نقد ابن رشد للمحاولات السابقة والتى اعتمدت على أساليب غير عقلية خالصة ، كما يعالج موقف ابن رشد من دراسة الفلسفة والحكمة ، وعلاقة الحكمة بالشرعية ، كما يحلل لمفهوم التأويل العقلى عنده ، ثم تطبيق لنظريته فى تطابق العقل مع النقل فى مسألة البرهنة على وجود الله والتى نقد فيها ابن رشد طائفة الحشوية والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة وأخيرا الباطنية ، مستعيضاً عن براهينهم الجدلية ببراهين عقلية خالصة ، مستنبطاً كل ذلك من آيات القرآن الكريم .

ويستعرض الباحث أخيراً تطبيق نظرية ابن رشد فى اتفاق الحكمة مع الشريعة على مشكلة وحدانية الله تعالى موضحاً فى خاتمة بحثه أثر ابن رشد في الفلسفة الأوربية والعربية .



تجربة الجمعية الشرعية بالقاهرة

أ. محمد أحمد بدوى

العــدد : ٤٩ ، ص ١٣١ - ١٤٢

يتناول البحث تجربة حركة من الحركات الإسلامية التى ظهرت فى أواخر القرن الثالث عشر الهجرى ، وأوائل القرن العشرين الميلادى وهى تجربة الجمعية الشرعية .

والبحث مقسم إلى قسمين .

● **الأول** : ويتحدث فيه الباحث عن مؤسس الجمعية الشرعية ، والظروف التى صاحبت نشأتها وتكوينها ، ذاكرا بعض العقبات التي واجهت مؤسسها ، موضحاً الدوافع والأسس التى قامت عليها .

● **الثانى** : ويتناول الباحث فيه تحليل التجربة وتقويمها ذاكراً أنها بدأت بالتنظير الذاتى ، ثم لحقها التنظير العام ثم سار التنظير والتطبيق معا . حيث انبعثت رغبة الإصلاح هادئة غير ثورية بعد أن اطلع مؤسسها على مافى الأزهر ، فرأى تنظير لا يؤدى إلى التطبيق السائد للدين ، فهاله سكوت العلماء على وضع يسير فيه التنظير فى طريق ، والتطبيق فى طريق آخر بمعاهدة صداقة وحسن جوار ، ومن ثم شرع فى حركته الإصلاحية .

ثم يذكر الباحث كذلك أهم ملامح هذه التجربة وهى :

١ - الحصول على فتاوى أئمة المسلمين بشأن البدع والخرافات .

٢ - إنشاء الجمعية الشرعية بصورتها التنظيمية لضمان استمرار الدعوة وإكسابها قوة الدفع الذاتى .

٣ - إنشاء الزوايا والمساجد الأهلية الخاصة .

٤ - عدم إغفال النواحى الاقتصادية ، والاجتماعية ، والسياسية بمعنى خاص .

ثم ينتقل ليشرح بإيجاز أهم أهداف ومبادىء الجمعية الشرعية .

وأخيرا يخلص الباحث إلى تقويم التجربة .. مستخلصاً أنها وإن لم تقضى تماماً على التخلف وعوامله ونتائجه ، إلا أنها استطاعت وبكفاءة أن تحدده وتحصره فى إطار لايتسع لكل جوانبه ، وهو إطار البدع ، الذى يشمل فى تجربة الجمعية الشرعية كل أنواع الانحراف عن المنهج الإسلامى ، حيث وضعت أساليب عملية للتعامل مع هذا الانحراف والنيل منه ، وطبقتها فعلاً ونجحت فى إزاحة كابوس البدع عن قطاع كبير من المسلمين .



حول الفن الإسلامى

د . عماد الدين خليل

العـــدد : ٥٠ ، ص ٢١ – ٢٨

يقدم البحث رؤية متميزة للفن الإسلامى يستخلصها الكاتب من خلال قراءاته فى الفكر الغربى حول الفن الإسلامى ، فيتناول فى بحثه موقف أحد هؤلاء الغربيين من الفن الإسلامى ، وذلك من خلال قراءة فى كتاب « الإسلام والعرب » لمؤلفه روم لاندو ، والذى يخصص مؤلفه الفصل الأخير من كتابه للحديث عن الفنون الإسلامية .

فيبدأ بمناقشة تلك المقولة المعروفة والتى تتردد فى الغرب من أن الفن الإسلامى لم ينجب عباقرة فى فنى (الرسم والنحت) أمثال من ظهروا وأبدعوا فى الغرب ، ويُرجع الباحث الأمر فى ذلك إلى تلك الضوابط والمعايير التى ألزم بها الإسلام أدباءه وفنانيه ، والتى اقتضتهم التخلى عن بعض صيغ التعبير ، وهجر عدد من الممارسات الفنية التى نهى عنها الإسلام ، فأغلق بذلك عليه مجالاً وفتح له مجالات أخرى متعددة لم يسبقه إليها أحد .

ثم يتناول البحث الدافع وراء ضمور واختفاء هذين الفنين (الرسم والنحت) وكيف كان إغلاق هذين المجالين سبب فى توجه الفنان المسلم للبحث عن صيغ تعبيرية أكثر انسجاماً مع روح العقيدة التى ينتمى إليها .

ويستعرض البحث كذلك بعضاً من الخصائص والمقومات الأساسية للفن الإسلامى ويذكر منها :

(١) التجريد الجمالى الخالص .

(٢) رفض التشخيص احتراما للمنظور العقيدى .

(٣) تجاوز الطبقية والانتشار الجغرافى .

فاهتمامه مقصور على تناول الخطوط والأشكال والألوان تناولاً فنياً؟ ومن هنا نشأت مأثرته المميزة (فن الزخرفة) الذى جمل الحياة اليومية لكل طبقة كما خلع طابعه الإسلامى فى أسبانيا والهند وصقلية والقسطنطينية وفى شبة الجزيرة العربية .

ثم يذكر الباحث كذلك إبداعية الخط العربى والمساحة الواسعة التى غطاها فى الحياة الفنية الإسلامية بتعاشقه مع فن الزخرفة ، وكيف أنه يشكل واحداً من خصائص الفن الإسلامى ، فالحبكة والبراعة اللذان كثيراً مارسمت بهما هذه الحروف يظهران عمق الشعور الذى باشر به المسلم عموماً والفنان بشكل خاص مهمة إخراج كلمة (الله) فى صورتها المنظورة ، وهكذا يصبح هذا الفن رمزاً حقيقياً لموقف صاحبه من الله ومن العالم الذى يحيا فيه .

كما يخلص البحث إلى حقيقة هامة يختص بها الفن الإسلامى وهى أن الجمال المنظور ليس هو المثل الأعلى للفن الإسلامى كما هو الحال لدى غيره من الفنون ، ولكنه أشمل وأبعد وأعلى من ذلك « هو الله فى كماله » فى جميع الأشياء المختلفة الدالة على عظمته وإبداعه مثل النجوم والسموات والأرض وفى الطبيعة كلها ؟ وهكذا فالمثل الأعلى الإسلامى هو اللامتناهى ليس فى الزمان فقط ولكنه فى المكان أيضا .

ثم يوجه الباحث حديثه إلى الفنان المسلم المعاصر منبهاً إياه إلى أن هذا البعد المثالى للمثل الأعلى يحتم عليه أن يتشبث به ويتأمله طويلاً ويستخدمة كما استخدمه الأجداد فى الكثير من القيم والتعاليم ، وأنه مادام يمتلك هذه الرؤية المتميزة وله هذه الجذور الموغلة والتى يفتقدها غيره ، عليه أن لايأخذ من الغرب الحديث ، فالأخذ عنهم لمن له هذه الخاصية هو نوع من التلاشى والانصهار ، وعلى الأصح هو نوع من الإنتحار الإبداعى والتفريط فى الذات كما أنه فضلا عن ذلك موقف لايرتاح إليه الغرب نفسه ، فهو متطلع دائما لمن يقدم له شيئا جديداً وأصيلا ، شيئاً من معطياته المتميزة وليس مكرارا منسوخاً عما أبدعوه هم ، وهذا أمر يفرض على الفنان المسلم التأصيل فى الرؤية الإسلامية التى يمكنها أن تمنح كل عصر وقتها المأمول .

وفى ختام البحث ينتهى الكاتب إلى مبدأ هام يود أن يرسخه ، حيث يدعوا إلى التجديد وليس اجترار الأنماط السابقة للأسلاف ، فهذا التجديد يعتبر برهاناً على حيويتهم ، وإذا كان التبادل بين الحضارات أمر محتوم فى مجال الفن فلابد وأن يتم هذا التبادل بصيغ مشروطة من التريث والتمعن والانتقاء والهضم والتمثل وذلك من أجل حماية الشخصية الثقافية من الذوبان والتلاشى ، وينبه الكاتب الفنان المسلم إلى أنه ليس ثمة سوى اثنين : إما التلاشى وانعدام الوزن ، أو التحصن بالذات من خلال التزام صارم وصادق وعميق برؤانا وقناعاتنا العقيدية ، حيث يمكن أن نعطى هذا العالم شيئا جديدا متميزا أصيلاً وحيث نكون فى مجال الفن والأدب كما يتحتم أن نكون فى سائر المجالات شاهدين على العصر كما أراد الله ورسوله لنا أن نكون .



من الردّة إلى الإيمان إلى وعى التناقض

أ. احميدة النيفر

العـــدد : ٥٠ ، ص ٢٩ - ٣٨

يتناول البحث موضوع الردة بشيء من التحليل . حيث يرى الباحث أن مسألة الردة تتجاوز تلك الخلافات الفقهية القانونية ، حيث أنها تكشف طبيعة الإيمان الذى يعاش به في العالم الإسلامي اليوم ، فضلاً عن أنها من المسائل الكاشفة عن جوانب هامة من التجربة التاريخية الإسلامية والمتصلة فى نفس الوقت بخلافات المسلم المعاصرة ، فالردة ليست إلا الوجه الآخر للإيمان ، ومن جهة ثانية فإن قضية الردة تكشف لنا جانباً من إشكالية الدين والواقع أو الإيمان والعدل ، فتكشف بذلك « الخلل » بين بعض ماتؤكده التجارب المعاشة للإسلام وبين ماتصرح به بعض الآيات القطعية أو بعض التوجيهات التأسيسية .

ويحرص الكاتب على توضيح أن الفكر الإسلامي المعاصر وهو يتناول مسألة الردة قد رسم لنا وجهين متباينين كل التباين : وجه لاينفصل فيه الإيمان عن العدل القائم على التسامح والحرية ، ووجه ثان لايتصور إيماناً بدون سلطة تستعمل العنف من أجل إرجاع المسلمين إلى دينهم وانقاذهم من السقوط المتواصل ، فتكشف بذلك هذه الردة الازدواجية بين خطين كبيرين يميزان الفكر الإسلامي المعاصر : خط انطلق مع محمد عبده وتواصل بطيء التطوّر ليصل فى هذه السنوات الأخيرة إلى ضرورة تأسيس جديد للإيمان قائم على حرية الاعتقاد ، وخط ثان مغاير نشأ فى الهند وانتقل إلى بلاد العرب يعتبر أن عودة الخلافة الإسلامية شرط أساسى لإقامة الإيمان

والدين على الوجة الصحيح ، وبذلك تستطيع الردة أن تكشف لنا جوانب من منهجية الفكر الإسلامي ، وهى المنهجية التى تحتاج إلى دراسة أعمق إن أردنا أن نعي طبيعة هذا التحرك الإسلامي وموقعه وآفاقه المستقبلية .

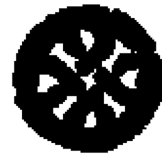
ثم يتحدث الباحث عن الخط الاول « خط محمد عبده » ، وتعريفهم للردة والمرتد حيث أنهم فتحوا باباً لم يكن فى الحسبان فتحه من قبل ، فبعد أن كان الجدل دائراً من ذى قبل حول المرتد ووجوب قتله ومدة استتابته ، نجدهم يتحدثون عن نوع جديد من الردة « الردة الصامتة » حيث يرون أن أتباع الإسلام يغادرونه بدون ضوضاء على أطراف أصابعهم .. يواصلون أداء العبادات والسنن بنوع من الآلية التى تفرضها عليهم عوامل الاندماج المجتمعة بدون حضور قلب أو اعتقاد للغاية من الفعل أو الترك .

ثم يتناول الباحث بشيء من التفصيل كيف طرح الكتاب الإسلاميون المنتسبون لهذا الخط هذه « الردة الجديدة » فيقسمهم إلى ثلاث مجموعات فرعية متعايشة ومتفاعلة إلى اليوم : المجموعة الأولى وتعتبر الردة جريمة لامجال للتسامح فيها وأن قتل المرتد ليس إلا تطهيراً للمجتمع من عروق الآداء المهلكة .

والمجموعة الثانية : وتعتبر الردة جريمة سياسية تحتاج إلى كثير من التريث فى التعامل معها . والمجموعة الثالثة : وترى ضرورة تأسيس جديد للإيمان .

ثم يعرض الباحث للخط الثانى وكيف تناول مفهوم الردة ، حيث يرى أصحاب هذا الخط أن هناك مشكلة هى أصل الانحراف وهي غياب الحكم الإسلامي ، الأمر الذى مكّن من انسلاخ المجتمع عن الإسلام ووقوعه فى الجاهلية .

وأخيراً يتساءل الباحث « هل يمكن حسم هذا التناقض بين خط إعادة تأسيس الإيمان وخط عودة الخلافة ؟ وماهي القوى القادرة عليه ؟ » مشيرا إلى أنه لابد من تفاعل واعى مع هذا التناقض فإن تحقق هذا الوعي فإن ذلك مؤشراً على يقظة المثقف والمفكر وتحمله مسؤوليته التاريخية فى هذا العالم الذى يتأكد فيه دور المعرفة أكثر من أى وقت مضى فى صناعة المستقبل والتحكم فيه .



ترجمات معانى القرآن باللغات الأفريقية

د . حسن المعايرجى

العـــدد : ٥٠ ، ص ٣٩ – ٧٦

يتناول البحث بالدراسة والتحليل الجهود التى بذلت لترجمة معانى القرآن الكريم ، وأسباب ودوافع بعض الذين قاموا بهذه التراجم وعلى رأسهم هؤلاء المبشرون ، الذين وجدوا الميدان خالياً أمامهم فخاضوا فيه ، فترجموا كتاب رب العالمين كما يحلو لهم دون رقيب ، وحرفوا ماشاء لهم التحريف وجلبوا أذنابهم من القاديانيين ليتموا التحريف باسم الإسلام ، فحولوا شعوباً عن كتابة لغتها بالحرف القرآنى فأوقفوا التعريب ، وأوهموا المسلمين أن ترجمة معانى القرآن الكريم حرام ثم أغرقوا أفريقيا بترجماتهم .

ويبدأ الباحث بالتعريف بأهمية اللغة وبعد اللغات الموجودة فى افريقيا ، حيث يقسم القبائل والشعوب الإسلامية الأفريقية مجموعات بحسب الموقع الجغرافى لكل منها ، ويذكر البلاد الواقعة فى كل مجموعة واللغات التى تغلب عليها وعدد سكان كل دولة وعدد المسلمين بها ، مستخدماً فى ذلك جداول توضيحية تعين القارىء على تصور أبعاد وخطورة ترجمة معانى القرآن الكريم لأعداد كبيرة من المسلمين .

ثم يتناول الباحث اللغات الأفريقية التى ترجمت معانى القرآن الكريم إليها ، منبهاً إلى أن ترجمات معانى القرآن الكريم ـ والتى وجهت إلى الشعوب الأفريقية بلغتها ـ لم تبدأ إلا فى هذا القرن ، معللاً لذلك بأن هذه الشعوب الافريقية كانت تسير فى طريق التعريب ، وكانت دراسة القرآن الكريم وحفظه وتفسيره تتم كما يجب أن تكون بالعربية ، ولكن هذه الوسيلة حوربت من الاستعمار الغربى والتبشير المسيحى حيث فرضت لغات المستعمرين وحروف كتابتهم على الشعوب الأفريقية ، وكذلك حورب القرآن حيث انبرى عدد من هؤلاء المبشرين لترجمة آيات القرآن الكريم إلى بعض اللغات الافريقية ، فحرفوا

وبدلوا كما يحلو لهم . وفى جدول توضيحى يبين الباحث فيه المصادر التى تتوفر للمسلم الأفريقى لفهم القرآن من خلالها ، حيث يوضح اللغات المستعملة فى كل دولة والترجمات الموجودة لبعض هذه اللغات ، ثم يتناول الباحث هذه المصادر بالتحليل فيقسمها إلى ثلاث مجموعات :

١ - الترجمات الأوربية : حيث يذكر فى كل لغة من تلك اللغات الأوربية ، أوائل التراجم التى ترجمت للقرآن ويذكر ماكان منها غير إسلامى .

٢ - الترجمات الأفريقية : حيث يحصر الباحث أهم هذه الترجمات فى ثمان لغات [السواحلية - اللوجاندا - الهوسا - اليوربا - البيول - الولوف - الزولو - الكربول] ، ثم يتناول التراجم التى صدرت عن كل لغة منها ، والدافع وراء هذه الترجمة فى محاولة لتصوير خطورة هذا الميدان .

ويوجه الباحث النداء فى ختام بحثه إلى ضرورة أن تكون هناك مؤسسة عالمية إسلامية مسؤولة عن تبليغ كتاب الله إلى العالمين ، وبطريقة يفهمها كل إنسان بلغته ، كما تكون مسؤولة عن ملاحقة كل متعد على كتاب رب العالمين ورصد كل مايظهر من ترجمات وتقييمها ونشر الجيد منها والتحذير من الفاسد ، كما يتمنى الباحث أن يصدر دليل للمسلمين يرشدهم للترجمات الصحيحة فى كل لغة من اللغات .



جابر ابن حيان ـ رائد منهج البحث العلمى

د. بركات محمد مراد سيد

العـــدد : ٥٠ ، ص ٧٧ – ١٠٨

يهدف هذا البحث إلى الوعى بالحياة الفكرية لعبقرية عربية وإسلامية قديمة ، حققت السبق والريادة فى مجال اكتشاف منهج البحث العلمى ، والذى يفتخر الغرب بالتوصل إلى مبادئه وأصوله ، فهو يدلل هنا على أن « جابر بن حيان » هو رائد عربى مسلم من رواد كثيرين قد توصلوا إلى بذور هذا المنهج وأصوله فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين ، كابن الهيثم ، والرازى ، والبيرونى وغيرهم . وإذا كان الغرب يحقق مزيداً من التقدم الحضارى المادى بتمسكه الشديد بتطبيق هذا المنهج فى كل العلوم المادية ، والإنسانية ، فإننا مطالبون بالدرجة الأولى بالوعى بهذا المنهج ، وعياً شاملاً ، وتطبيقه فى علومنا المادية والحضارية ، لنلحق بركب الحضارة المتسارعة ، والذى تخلفنا عنه كثيراً ، خاصة وأن أسلامنا لم يحققوا انتصاراتهم الحضارية والثقافية إلا بتمسكهم الشديد بتطبيق هذا المنهج تطبيقاً صحيحاً بعد اكتشافه وتقنين حدوده وأصوله .

ويستعرض الباحث حياة جابر ابن حيان ، بإيجاز مع معرفة لرأى علماء الشرق والغرب فيه قديماً وحديثاً . ثم يذكر أهم مؤلفاته ورسائله المنشورة والمحققة والمترجمة ، ثم يستعرض موقفه من علم الكيمياء ، والذى حقق فيه مزيداً من انتصاراته واكتشافاته ، حيث تبنى أسلوباً تجريبياً علمياً ، مع توضيح الرأى الآخر الذى تبناه كل من الكندى الفيلسوف

والشيخ الرئيس ابن سينا حيث كانا مفكرين لإمكانية قيام الكيمياء التجريبية .

ثم يستعرض الباحث منهج البحث العلمى عند « جابر بن حيان » والمتمثل فى تبنيه للتجربة المعملية ، كما يعرِّف بعلم الميزان عند « ابن حيان » الذى يكشف عن الجوانب الكمية والرياضية فى الحقائق العلمية دون الجوانب الكيفية .

كما يحلل منهج البحث العلمى عنده من حيث إدراكه لوظيفة كل من الاستنباط والاستقراء ، والمزاوجة بينهما من أجل التوصل إلى القانون الذى يحكم تغير المادة أو صيرورة الظواهر ، معتمداً على تحديد المصطلحات العلمية التى يفرد لها مؤلفاً بذاته خوفاً من الخلط بين المفاهيم ، ومن أجل تحقيق مزيد من الموضوعية .

ثم يستعرض جوانب المنهج العلمى عنده ، والمتمثل فى ثلاثة أنواع من الاستدلال هى :

١ - دلالة المجانسة .

٢ - دلالة مجرى المعادة .

٣ - دلالة الآثار .

ويستعرض أثناء ذلك انجازاته العلمية فى علم الكيميا ، خاصة رأيه فى الاتحاد الكيميائى الذى يشبه ما توصل إليه « جون دالتون » واكتشافه لكثير من المواد والأحماض الكيميائية .

وأخيراً ، تعرض الباحث للصفات الخلقية التى يجب أن يتحلى بها الباحث العلمى فى نظره : كالصبر والمثابرة ، والتكتم والسرية على أسرار العلم إلا لأهله ، والإنصاف . تلك الصفات الخلقية التى يرى جابر أنه لا يخلو منها باحث علمى أصيل .



تذبذب أسعار النقود الورقية (١)

د. على محي الدين القرة داغى

العــدد : ٥٠ ، ص ١٠٩ – ١٤٦

يتناول البحث مايترتب على تذبذب أسعار النقود من آثار فى الحقوق والإلتزامات : فهل هى مثل الذهب والفضة فى جميع الأحكام ؟ أم أنها تختلف عنهما في بعض الأحكام ؟

فيقرر الباحث بداية مبادىء أربع يسير على ضوءها في بحثه وهى :

المبدأ الأول :

أن ماورد فيه النص الثابت من الكتاب والسنة الخالى من المعارض المعتبرة لايجوز الاجتهاد بخلافه تحت أى غطاء .

المبدأ الثانى :

أن الاجتهادات المبنية على المصلحة تدور معها وجوباً وعدماً .

المبدأ الثالث :

رعاية المقاصد والمبادىء الأساسية والقواعد الكلية التى انبثقت من الشريعة الغراء مقدمة على رعاية الجزئيات والفروع ولاسيما إذا كانت اجتهادية .

المبدأ الرابع :

مراعاة حقيقة الشيء دون الشكل والاسم فقط .

فيبدأ الباحث بالحديث عن السياسة النقدية فى الإسلام ، وكيف عنى العلماء المسلمين بها وأولوها عناية كبيرة حيث ناطوها بالإمام ضمن وظائفه السلطانية ، كما أوجبوا على الدولة الإسلامية أن توفر للنقود جوا من الاستقرار والثبات ، وتبعد

عنها كلّ الوسائل المؤدية إلى اضطرابها وتذبذبها ، حيث يذكر جملة من آراء هؤلاء العلماء وأدلتهم فى ذهبوا إليه من تحريم الغش والتزييف والكسر ، والأخذ على أيدى المتلاعبين بالنقود وفرض العقوبات والترهيب بالعذاب الأخروى عليها .

كما يذكر جانبا من مظاهر عناية الإسلام بالنقود وهو توحيد المكاييل والموازين ، والتحذير من خطورة الاختلاف فى الموازين والمكاييل . ويخلص الباحث إلى أنه لو طبقت هذه السياسة فإنه لايتصور أن يحدث تضخم الذى هو بمثابة قطع جزء من النقد .

ثم ينتقل الباحث للتعريف بالنقد لغة وفى اصطلاح الفقهاء ، كما يذكر مارآه الفقهاء وعلماء الاقتصاد الحديث وأثبتوه من وظائف للنقود ومعياريتها ، مستخلصا من ذلك أن كل ماقاله علماء الاقتصاد الحديث لم يخرج عما قاله هؤلاء الفقهاء المسلمون قبل عدة قرون .

يذكر كذلك نبذة تاريخية عن النقود ، وكيف ظهرت النقود الذهبية والفضية ، وكيف أنها لم تكن هى العملة الوحيدة بل كان بجانبها نقود مساعدة تسمى الفلوس ، والدور الذى كانت تقوم به هذه الفلوس فى الاضطراب والاستقرار ، وكيف ظهرت العملة الورقية فى أوربا وعلاقتها بالذهب والفضة .

ثم يذكر كذلك بداية فكرة البنكنوت وانطلاقها فى أحضان الصيارفة إلى أن تبنتها الحكومات بعد أن وجدت فيها بغيتها ، كما يتطرق الباحث للحديث عن استغلال الاستعمار للدول النامية فى سياسته النقدية ، من خلال ماقامت به بعض هذه الدول من ربط نقودها بنقودهم .

ثم يختتم الباحث هذا الجزء من البحث بذكر أحكام خاصة بالدنانير والدراهم ، لاتوجد فى الفلوس إذا كانت رائجة أو كاسدة أو ملغية فى محاولة منه لإظهار الفارق بين الذهب والفضة وبين غيرهما من النقود للوصول الى الحل الوسط ، ذكرا ماذهب إليه الفقهاء على اختلاف مذاهبهم وأدلتهم فيما ذهبوا إليه .



موجب الحسبة فى الفقه الشرعى

د. عوض محمد عوض

العـــدد : ٥١/٥٢ ، ص ١٩ - ٦٨

يتناول البحث موجب الحسبة فى الشريعة ، وذلك من خلال العرض والتحليل لما ذكره العلماء من تعريفات لموجب الحسبة .

فيبدأ الكاتب أولاً فى التعريف بالحسبة لغة ، واصطلاحاً ويذكر جملة من تعريفات العلماء لها ، ثم تناول بالتفصيل موجب الحسبة فى نظر جمهور الفقهاء ، حيث يعتبرون أن موجبها هو المنكر وحده ، بينما يعتبر الكاتب أن المنكر وحده كموجب محل نظر ، وأن فيه تضييق لموجب الحسبة بغير علة ، فضلاً عن أن منهج هؤلاء الفقهاء فى بيان الحسبة بما ذكروه من تفصيلات ونماذج وأمثلة لا يستقيم مع قصرهم لموجبها على المنكر وحده ، ويتناول البحث كذلك الأساس الذى قامت عليه الحسبة ويخلص إلى أن موجب الحسبة هو المفسدة مطلقاً ، وهو كل أمر يترتب عليه ضرر بمقصد من مقاصد الشرع أو بحق من حقوق الله ، ثم يتناول بالتحليل هذه المفاسد ، فهى من حيث مصدرها : قسمان منكرات ونوازل ، فالمنكرات وهى من عمل الإنسان أو كسبه ، أما النوازل فليست من عمله بوجه عام ، ولما كانت المنكرات والنوازل تختلفان فى طبيعتها وفى بعض أحكامهما التفصيلية فى نظر فريق من الفقهاء ، فقد قسم الكاتب بحثه إلى فصلين : الفصل الأول وهو المنكرات ، ويقسم الباحث دراسته فيه إلى مبحثين : المبحث الأول ويتناول فيه التعريف بالمنكر . ويخلص الكاتب فى هذا المبحث إلى أنه يستوى فى مقام الحسبة عند وقوع المنكر والمفسدة أن يكون الفاعل للمنكر مسلماً أو غير مسلم ، مكلفاً أو غير مكلف ، عالماً أن ما يأتيه منكر أو غير عالم ، سليم الإرادة أو معيبها ، فمناط الاحتساب هو وقوع المفسدة ، فإذا وقعت وجب الاحتساب بمنعها . كما يتناول الكاتب فى هذا المبحث أيضاً أقسام المنكر

وذلك تبعاً لزاوية النظر ، فهو من حيث فاعله ينقسم إلى منكر عام ومنكر خاص ، ومن حيث جسامته إلى منكر واجب المنع ومستحب المنع ، ومن حيث محله إلى منكر واقع على حق لله أو حق للجماعة أو حق للفرد ، ومن حيث مدى اتصاله بمحل العدوان إلى منكر لعينه ومنكر لغيره ، ومن حيث صورة السلوك الذى يأتيه الفاعل إلى أيجابى وسلبى ، ومن حيث المدى الزمنى الذى يستغرقه ارتكابه إلى وقتى ومستمر .

والمبحث الثانى : فى هذا الفصل ويتناول الكاتب فيه ، شروط المنكر الموجبة للحسبة ، فالحسبة لاتجب فى كل منكر بل يقتصر وجوبها على المنكرات التى تستوفى شروطا معينة حصرها الفقهاء فى شروط ثلاثة : أولا : حلول المنكر ، والثانى : أن يكون ظاهراً ، والثالث : أن يكون معلوماً بغير اجتهاد . وينبه الباحث هنا إلى أنه لاينبغى الخلط بين الشروط اللازمة لوجود المنكر والشروط اللازمة للاحتساب فيه ، فالمنكر هو الموجب والحسبة هى الموجب ولكل منهما شروط يتوقف عليها وجوده ووجوبه ، ويتناول الكاتب كل واحد من هذه الشروط الثلاث السابقة بالتفصيل والتحليل مع ذكر النماذج والأمثلة لكل على حده .

أما الفصل الثانى : وهو النوازل ، فيعرض الباحث فى هذا الفصل لموجب الحسبة ، وأن الحسبة بمفهومها الاصطلاحى لاتقتصر على منع المنكرات الظاهرة وحدها فحسب بل تشمل المفاسد الظاهرة مطلقاً سواء أكانت منكرات أو لم تكن ، فمدار الشرائع جميعها على درء المفاسد المحضة عن الإنسان وعن غيره ، وعلى جلب المصالح والمنافع له ، وعلى هذا الشريعة الإسلامية فهى لم تشرّع إلا لمصالح العباد فى العاجلة والآجلة ، وجمهور الفقهاء على أن كل أحكامها ــ عدا العبادات والمقدرات ـ معلل بالمصلحة ، ومتى ثبت أن مصالح الناس بحسب ماقدرها الشرع هى مقصوده ، فقد أثبت بالضرورة أن كل مايحقق هذه المصالح مطلوب ، وأن كل ما يدرأ عنها المفاسد مطلوب كذلك ، ثم ينتقل بعد ذلك ليعرف النازلة ، وأن المقصود منها فى باب الحسبة هو كل مفسدة لاتعد منكراً ، ثم يبين النوازل عند الفقهاء وكيف تكون الحسبة عند اجتماع النازلة والمنكر .

ويخلص الكاتب من خلال ماعرضه فى بحثه إلى أن مئونة الحسبة لاتدور مع الموجب ــ منكراً كان أو نازلة ــ ولكنها تدور مع الحق الذى لحقته المفسدة ، فتثقل تلك المئونة أو تخف تبعاً لمدى خلوصها لله ، أو لمدى اختلاط حق الله فيها بحق العبد .



النظام الأخلاقى فى السياسة المالية

د. حسن آتاى

العـــدد : ٥١ /٥٢ ، ص ٦٩ – ١٠٦

يتناول البحث جانباً من جوانب النظام الأخلاق فى الإسلام وهو مسئولية التربية المالية الأخلاقية فى النظام الاقتصادى للدولة الإسلامية ، والتى تستند على مبادىء وتوجيهات القرآن وأحاديث الرسول (ﷺ) فى تلبية حاجات الإنسان المادية والروحية . ويقسم الباحث بحثه إلى قسمين :

القسم الأول : التربية المالية فى الإسلام .

ويعرض الباحث فيه لأهمية التربية الأخلاقية فى اكتساب المال وكيفية صرفه ، ثم يعرض للنظم والقواعد التى بها يكتسب المال ويتملك ، والنظم والقواعد التى بحسبها يصرف المال .

ويرى الباحث أن التربية المالية للفرد تستند على مبدئين أساسيين :

المبدأ الأول : الإيمان بالله وحده ، وتوجيه العبادة إليه دون غيره .

والمبدأ الثانى : ويتكون من عدة أحكام تتعلق بالعمل والفعل وأهمها :

١ – الإيفاء بالكيل والميزان ، وهو العنصر الأساسى فى كسب المال الحلال بالبيع والشراء .

٢ – عدم تنقيص أموال الناس بالحيلة والخداع والنهى عن بخسهم أموالهم وحقوقهم .

٣ – نهى الناس عن إفساد المجتمع والعثو فى الأرض بالإسراف والتبذير .

٤ – جزاء الذين أطاعوا واتبعوا هذه الأوامر السابقة ، وجزاء الذين خالفوا .

كما يذكر الباحث أهم أسباب التضخم المالى ، من التربح الفاحش وعدم إعطاء العمال حقوقهم حسب الأرباح المرتفعة ، والتعاطى بالربا ومايؤدى إليه من نتائج .

القسم الثانى : التربية المالية للدولة .

ويعرض الباحث فيه لأهمية التربية المالية للدولة ، فالدولة هى الحاكمة والمسيطرة إدارياً وسياسياً وتشريعياً وتنفيذياً ، فعليها أن تكسب المال وتجمعه من الناس بصورة مشروعة وأن تصرفه فى الشئون المشروعة كذلك .

ويقارن الباحث بين أنظمة الدول الأخرى والنظام الاقتصادى فى الدولة الإسلامية ، موضحاً دور كل دولة فى نظامها الاقتصادى ودور الدولة الإسلامية فى النظام الاقتصاد الإسلامى .

ثم يعرض الباحث لمسئولية الدولة تجاه أفرادها ، حيث يصنف هؤلاء الأفراد إلى ثلاثة أصناف ويحدد مسئولية الدولة تجاه كل صنف منهم :

الصنف الأول : هم الموظفون الذين يعملون فى الدولة بمراتبهم المختلفة ، فيرى أن مسؤلية الدولة تجاه هذا الصنف أن تكفل لهم سبل معيشتهم على مستوى يليق بأن يعتبروا موظفين ومأمورين فيها . وأن تلتزم النظام الأخلاقى فى عدم جعل هؤلاء الموظفين محتاجين فى أمورهم المعاشية .

الصنف الثانى : وهم الفقراء ، فعلى الدولة أن تساعدهم فى أمر معاشهم وترفع من مستواهم الاجتماعى ، فتوفر لهم سبل الكسب الحلال والاستفادة من مرافق الحياة وإمكانات الدولة .

الصنف الثالث : الأغنياء ، فللدولة أن تتدخل فى أموال الأغنياء للمحافظة على التوازن الاجتماعى وليس لإزالة الملكية الفردية عنهم ، فتأخذ منهم الزكاة والصدقات لتنفقها فى مصارفها الشرعية . وتحفظ لهم ملكيتهم الفردية وتساعدهم ماأمكنها لزيادة أموالهم وتنميتها . لما فى ذلك من نفع للمجتمع بصفة عامة . ويختتم الكاتب بحثه موجها النداء إلى علماء المسلمين بأن يجمعوا المسلمين على الإسلام التام ككل دون تفريق بين حكم وحكم ، فهذا هو سر نجاح المسلمين الأولين وتوفيقهم .



تذبذب أسعار النقود الورقية (٢)

د. على محي الديم القرة داغى

العــدد : ٥١ /٥٢ ، ص ١٠٧ - ١٤٠

يكمل الباحث فى هذا المقال مابدأه فى العدد السابق ، فبعد أن تحدث عن السياسة النقدية فى الإسلام وكيفية ظهور العملات الورقية ، والأساس الذى اعتمدت عليه وعلاقتها بالذهب والفضة ، وأحكام الذهب والفضة وأحكام الفلوس .

ينتقل فى هذا الجزء من البحث للحديث عن القيمات والمثليات فى الفقه الإسلامى والمعايير التى وضعها الفقهاء لهما ، ومدى تطبيقها على النقود الورقية ، محاولا الوصول الى رأى يرجحه الدليل ويأصله الفقه فى هذه المسألة .

فيبدأ بالتعريف بقاعدة المثلى والقيمى في اللغة ، ثم يعرف المثل والقيمة فى القرآن والسنة ناقلا جملة من آراء الفسرين ، ثم ينتقل ليعرف المثلى والقيمى فى اصطلاح الفقهاء ، ذاكرا لاختلافاتهم ووجهة نظر كل منهم فيما ذهب إليه . موضحاً مدى عناية الفقهاء بهذه المسألة ، مستخلصاً المعيار الحقيقى وراء المثلى والقيمي وهو تحقيق العدل والتوازن ورفع الحيف والظلم حتى تتحقق القاعدة العامة المقررة فى القرآن الكريم « لاتَظْلِمون ولا تُظْلَمون » .

ثم يطرح الباحث سؤالين الأول :

« هل نقودنا مثلية ؟ »

والثانى : « هل النقود الورقية مثل الدراهم والدنانير فى كل الأحكام ؟ »

حيث يذكر من خلال الإجابة عليها آراء بعض العلماء السابقين والمعاصرين ، ثم يختتم هذا الجزء من البحث بذكر أهم الفروق الجوهرية والذاتية بين النقود الورقية والنقود المعدنية .



الصيرفة الإسلامية وأزمة ديون البلدان النامية

د. فولكر نينهاوس

العدد : ٥١ /٥٢ ، ص ١٤١ - ١٥٢

يتناول البحث نظام الصيرفة الإسلامية والأسس التى يقوم عليها ، والدور الذى يمكن أن تقوم به فى حل أزمة ديون البلدان النامية .

فيبدأ الباحث بالحديث عن المبادىء والأسس التى تقوم عليها المصارف الإسلامية ، وأهمها تحريم الفائدة باعتبارها نوعا من أنواع الربا الذى يحرّمه الشرع الإسلامي ، ثم يعرض لأساليب التمويل التى تنتهجها المصارف الإسلامية ، وأهمها المشاركة فى الربح والخسارة مع المتعهدين ، حديث تعنى هذه المشاركة اقتسام الخطر بين المصرف والمتعهد ، ويعرض كذلك لأنواع الحسابات وأعمال الإيداع للمصارف الإسلامية .

ثم يتناول الباحث البعد الكمى للأعمال المصرفية الإسلامية ، والدور الذى يمكن ان تقوم به هذه المصارف لحل المشكلات ديون العالم الثالث ، فيقرر الباحث بداية حقيقية هامة ـ يستخلصها من بعض النماذج والأمثلة لهذه المصارف أو المؤسسات التى تلتزم بالمبادىء الإسلامية ـ وهى أن المؤسسات المالية الإسلامية قد حققت نجاحاً كبيراً فى جذب الأموال وجمع الودائع حتى وصلت أنصبتها السوقية فى ودائع المصارف للقطاع الخاص فى بعض البلدان الى حوالى ٢٥ فى المائة أو أكثر ، إلا أن الباحث يرى أن هذه المصارف لاتستطيع وحدها القيام بحل أزمة ديون العالم الثالث ، وذلك بالمقارنة بين

إجمالى مديونات جميع المصارف الإسلامية وإجمالى ديون البلدان النامية .

ويرى الباحث أيضاً أن ممارسة المصارف الإسلامية تختلف اختلافا ملحوظاً عن أيديولوجية الأعمال المصرفية الإسلامية ، إلا أنه يُرجع ذلك إلى بعض حقائق الاقتصاد الجزئى والتى تعتبر المصارف الإسلامية مؤسسات فتية .

ثم ينتقل الباحث إلى الحديث عن الدور الذى يمكن أن تقوم به المؤسسات المالية الإسلامية ، حيث أنها يمكن أن تقوم بدورا هاما حاسماً فى عملية تكوين رأس مال وطنى ، يخفف من حدة اعتماد الدول النامية على تدفقات رؤوس الأموال الأجنبية ، وأنه إذا ما أرادت هذه الدول أن تخفف من حدة هذه الديون ، فإنه يجب عليها أن تطور نظمها المالية الخاصة بها ، بُغية تسهيل وتعزيز الجهود التى يمكن أن تقوم بها المؤسسات المالية الإسلامية ، كما يؤكد الباحث على ضرورة أن يكون هناك مؤسسات مالية فى متناول كافة السكان فى المدن الصغرى والقرى وتكون كذلك موضع ثقة الناس . فوجود مؤسسات مالية من هذا القبيل سيكون لها القدرة على خلق قطاعات جديدة تُعيل نفسها بنفسها فى الاقتصاد ؛ وتوسيع قاعدة تكوين رأس المال الوطنى قد يصبح على المدى الطويل أكثر أهمية لإيجاد حل دائم لمشاكل ديون البلدان النامية .



تعريفات الصحة النفسية

د. كمال إبراهيم مرسى

العـــدد : ٥١ /٥٢ ، ص ١٥٣ - ١٨٦

يستعرض البحث بالمناقشة والتحليل تعريفات الصحة النفسية فى الإسلام وعلم النفس ، فيتناول أهم هذه التعريفات ويعرض لها من منظور إسلامى . ويلخص الباحث أهم هذه التعريفات فى خمس تعريفات :

التعريف الأول : وهو مايراه بعض علماء النفس من أن الصحة النفسية حالة نفسية ، تخلو فيها النفس من الانحرافات والتوترات والاضطرابات والأخطاء والتناقض ، ويرى الباحث أنه لكى يكون هذا التعريف مناسباً ، يجب تعديله بأن يكون « الخلو من الانحرافات الفجة ، والتوترات الشديدة والأخطاء الكبيرة » ، فمن غير الطبيعى أن يوجد إنسان كامل لايخطىء ولاينحرف قط ، فالإنسان ليس معصوما من الخطأ فكل بنى آدم خطاء .

● **التعريف الثانى** : وهو مايعرف به علماء آخرون الصحة النفسية بأنها « حالة نفسية ، يشعر فيها الإنسان بالأمن والطمأنينة ، عندما يحقق التوازن بين قوى نفسه الداخلية أو بين مطالب جسمه ونفسه وروحه ، أو بين مصالحه الفردية ومصالح الجماعة التى يعيش فيها ، أو بين هذه الجوانب جميعاً »

ثم يعرض الباحث خلال هذا التعريف لآراء بعض العلماء الذين يتبنون هذا التعريف ، مبتدئاً بأفلاطون ثم الغزالى ثم ابن القيم ، فيعرض للجوانب التى يتفقون فيها ، إلا أنه يرى أن الإسلام لم يقتصر فى تعريفه للصحة النفسية على تحقيق التوازن داخل الفرد فقط ، بل أمتد إلى تحقيق التوازن بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة التى تعيش فيها وذلك باعتدال فى تحصيل كل منهما .

● **التعريف الثالث** : ويذهب إليه كثير من العلماء وهو أن الصحة النفسية « حالة نفسية يشعر فيها الإنسان بالتوافق مع نفسه ومع المجتمع الذى يعيش فيه » ويرى الباحث من خلال مناقشة هذا التعريف أنه

لابد من وجود حدود لهذا التوافق ، فإذا كان الإسلام قد حث على التوافق الحسن مع الجماعة ، إلا أنه وضع له ضوابط تصححه ، حيث نهى الإسلام عن التوافق السيء ومايؤدى إليه ، وأمر الفرد بالالتزام بالجماعة ومعاييرها والخضوع لقواعد سلوكياتها ، ولكنه أيضاً لم يجعله التزاما وخضوعاً آلياً ، فقد جعل الإسلام هذا التوافق توفقاً مسؤولاً قائماً على البصيرة والإرادة .

● التعريف الرابع :

وهو ماذهب اليه بعض علماء النفس من أن الصحة النفسية « شعور بالسعادة ، حيث يقصد بالسعادة مجموعة المشاعر السارة التى يستدل عليها من تقرير الشخص عن نفسه واعترافه بسعادته ، أو فى تعبيرات الفرح والسرور التى تلاحظ عليه أو منهما معاً . ويرى الباحث أن الشعور بالسعادة مسألة نسبية ، تختلف من شخص إلى آخر ، ذاهباً إلى أن السعادة التى تدل على الصحة النفسية ليست ملذات حسيَّة ولكنها ملذات تحصل عليها من عمل مايرضى الله فيرضى عنا ويحبنا وينير عقولنا وقلوبنا وأبصارنا وأسماعنا فنقبل على مايقربنا منه ، ونرضى بما قسمه لنا فنسعد فى الدنيا والآخرة .

التعريف الخامس : وفيه يرى آخرون أن الصحة النفسية « حالة نفسية يشعر فيها الإنسان بتحقيق الذات ، عندما يفهم نفسه وينميها ويرضى عنها ويقبلها ويصل بقدراته إلى أقصى وسع لها » . ثم يعرض الباحث للمآخذ على هذا التعريف شارحاً لوجهة النظر الإسلامية ، فيرى أن هذا التعريف لايصلح للتطبيق فى المجتمعات الإسلامية ، ولايدل على الصحة النفسية فيها ، لأن فكرة المرء عن نفسه ومفهومه عن نفسه وعن الآخرين طبقا لتوجيهات الإسلام تنطوى على أن الإنسان خلق ليعبد الله ويعمر الكون ، وعلى أن مصلحة الفرد من مصلحة الجماعة ومصلحة الجماعة من مصلحة الفرد ، وعلى تنمية الفرد والمسؤولية والحرية والإرادة من خلال ارتباط الإنسان بأخيه الإنسان ، ومن خلال الأخذ بالأسباب وربط النجاح والتوفيق بمشيئة الله .

تعريف الباحث :

يخلص الباحث من خلال تحليله ومناقشته للتعريفات السابقة ، إلى تعريف يجمع بينها ويجعلها تتكامل جميعاً فى تعريف واحد ، حيث يجمعها مفهوم « حسن الخلق فى الإسلام » فيكون تعريف الصحة النفسية بأنها « الحالة النفسية التى يشعر فيها الإنسان بالرضا والارتياح عندما يكون حسن الخلق » ويقصد بحسن الخلق ، أدب العبد مع ربه والالتزام بأمره فى الأدب مع النفس والجسم والناس . ثم يعرض الباحث إلى مجالات حسن الخلق ، مع الله ثم النفس ثم الجسم ثم مع الناس ، ويعرض كذلك للأبعاد التى ينميها حسن الخلق .

والبحث يعد محاولة من الباحث لوضع تعريف للصحة النفسية يتناسب ومجتمعنا الإسلامى .



اعتبارات ومعالم برنامج لمسيرة التعليم فى مصر

د. محمد إبراهيم كاظم

العـــدد : ٥١/٥٢ ، ص ١٨٧ - ٢١٠

يتناول الباحث فى إطار هذه الدراسة أهم الاعتبارات والمعالم لبرنامج مسيرة التعليم فى مصر . يقسم الباحث دراسته إلى نقاط ويتحدث فى كل نقطة على حده وهذه النقاط كما يحددها الباحث هى :

● مسيرة التعليم ترتبط بمسيرة المجتمع ، والفكر التربوى السديد فكر منتم .

المجتمع المصرى جزء من المجتمع العربى الإسلامى المعاصر .

● أزمة التعليم فى العالم الثالث مرتبطة بأزمة مجتمعاته فى سعيها لأنماط الحياة الغربية وعدم تواؤمها مع هذه الحضارة .

● مهام تربوية :

توجيه التفاعل الاجتماعى .

ـ تحقيق التوازن بين البنية الاجتماعية المتحركة إلى الأمام وباقى عناصر القاعدة الشعبية .

ـ إعداد القوى البشرية .

● مهام التربية وارتباطها بحركة المجتمع وسرعته واتجاهه .

● تعدد الثقافات المعاصرة وهيمنة الحضارة الغربية .

● إشكاليات الحضارة الغربية :

ـ إنحصارها فى إطار عالم الحواس .

- عدم قابليتها للتعميم .
- تجارب المجتمعات الأخرى .
- تعميم التعليم الحديث مرتبط بانخفاض المستوى .
- مفهوم التواؤم وظاهرة التغريب .
- هل الحياة الغربية نمط أم مرحلة ؟ ، وهل الثقافات المجاورة للثقافة الغربية مراحل على الطريق ؟ .
- من نحن - من هو المصرى - ماهية مصر المعاصرة .
- مصر جزء من الشعب العربى وأمة الإسلام .
- وقفة عند الإسلام والعروبة والعصرية وغير المسلمين وغير العرب .
- الثقافات متمايزة ومتجاورة ، فهل هى بالضرورة متصارعة ؟
- الصراع ليس بالضرورة مدمرا .
- الصراع والندية الحضارية والتعليم .
- التنمية والتحديث والتقدم والتغريب والتعليم .
- أزمة التعليم وأزمة المجتمع والثقافة .
- استحالة الحل الحاسم فى ظل المعطيات الحالية .
- بدائل إصلاحية جزئية .
- مقتـرحات .



أخبار الجريمة من منظور إسلامي

د. حسن رجب

العــدد : ٥١/٥٢ ، ص ٢١١ - ٢٣٩

يعرض البحث لجانب من جوانب الصحافة ولموضوع من الموضوعات الصحفية وهو « أخبار الجريمة » حيث يعرض لهذا الجانب من منظور إسلامي يتناول المقاصد والمفاهيم ، كما يتناول التقنيات والأساليب .

فيبدأ بعرض لحدود أخبار الجريمة ، وتعريف الجريمة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية ، ثم الهدف من وراء نشر أخبار الجريمة فى المجتمع الإسلامي ، مستعرضاً صور نشر تلك الأخبار فى المجتمعات الأخرى الشرقية والغربية ، وأهداف كل منها فى نشر أخبار الجريمة . حيث يرى الباحث أن رجل الإعلام المسلم له فى نشر أخبار الجريمة أهداف متعددة أهمها :

١ - تربية المجتمع

٢ - التنبيه إلى الأخطار .

٣ - التعريف بالقانون .

ويذهب الى أن هذه الوظائف التى يقوم بها النشر لأخبار الجريمة هى التى تحدد معايير اختيار الخبر ، وتحديد أهميته من حيث المساحة والإبراز . كذلك مكونات هذا الاختيار الذى يجب أن يتم بعناية شديدة ، لكونه الركيزة الأولى فى عملية النشر الهادف .

ينتقل الباحث بعد ذلك إلى ذكر أهم القواعد الواجب مراعاتها فى نشر أخبار الجريمة . ومن أهمها مايعنون له الباحث بمايلى : —

١ - « الجريمة لاتفيد » : وذلك باختيار أخبار الجرائم التى يكون مضمونها أن الجريمة لاتفيد .

٢ - « لارومانسية فى الجريمة » : وذلك بالحذر من تصوير المجرم فى صورة بطل رومانسى ، مما يكون من شأنه دفع بعض ضعاف النفوس إلى تقليده جرياً وراء الشهرة أو الصورة الاعلامية البراقة .

٣ - « وصفات جاهزة » : حيث يحذر الباحث من تقديم وصفات جاهزة للإجرام أو الانتحار .

٤ – « الإخلال بالأولويات » : أى الحذر من التركيز المبالغ فيه على نوعية من الجرائم بما يشوش على معلومات الجمهور عن هذه الجرائم ، ومدى خطورتها الحقيقية وبالتالى مدى استحقاقها للأولوية فى المكافحة الحكومية والشعبية .

٥ – « التدخل فى مجرى العدالة » وذلك بمحاولة التأثير على القضاء بإثبات أو نفي الوقائع ، أو إدانة أو تبرئة المتهم ، وما إلى ذلك ومما يكون شأنه التأثير على الهيئات القضائية أو الرأى العام .

٦ – « الاعتراف ليس سيد الإدلة » : حيث لايجوز الاحتجاج بأن الجانى قد اعترف بجرمه أمام جهات التحقيق ، إذ الاعتراف الذى يعول عليه القانون وتأخذ به المحاكم هو اعتراف المتهم أمام المحكمة . إذ قد يكون المتهم برىء ولم تثبت الإدانة القطعية له .

٧ – « والمجني عليهم أيضاً » : حيث يذكر الباحث بعض الأضرار التى قد تلحق بالمجنى عليهم من جراء نشر أسماءهم أو تفاصيل عنهم .

٨ – « الإثارة الجنسية وإشاعة الفاحشة » : وفيه يذكر الباحث ضرورة الحذر من نشر أخبار جرائم الجنس وكيفية صياغتها ، عملا بالقاعدة الشرعية » دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة . « .

٩ – « جرائم فكهة » : حيث يحذر الباحث من نشر أخبار الجريمة فى إطار موضوعات عامة ، وبشكل لايرتبط بالإدانة ، أو أن تنشر فى صورة طرافة أو فكاهة مما يفقد القارىء حساسيته إزاء هذه الجرائم .

١٠ –« استيراد المفاهيم » : وفيه يحذر الباحث من تسرب المفاهيم الغربية ضمن الفيضان المستمر للأنباء والتى قد تتناقص مع مفاهيمنا وقيمنا ومعتقداتنا ، لما فى ذلك من مخاطر تهدد الصحافة الإسلامية بوجه عام .

١١ –« التفاهة » : وفيه يحذر الباحث من نشر تلك القصص التى لايكون لها مضمون له قيمة تعود بالنفع على المجتمع .

١٢ – « العنصرية » : أى الحذر من الاتجاه العنصرى الذى يصيب بعض الصحف فى نشر أخبار الجرائم ، حيث تذكر جنسية المتهم إذا كان مخالفاً لجنسية الصحفية ، لما فى ذلك من إزكاء لروح العنصرية بين المسلمين .

١٣ – « صورة الجريمة » : حيث يذكر الباحث بعض القواعد الهامة ، التى ينبغى أن تراعى فى نشر الصور التى تتعلق بأخبار الجريمة .



أسس وأخلاقيات البحث العلمي عند البيرونى

د. بركات محمد مراد سيد

العــدد : ٥١/٥٢ ، ص ٢٤٠ - ٢٧٨

يهدف البحث إلى التنوير والتعريف بروائع البحث العلمى عند مفكر موسوعى كبير من مفكرى الإسلام وهو « أبو الريحان البيرونى » ، فى مبحث هام هو منهج البحث العلمى ، وإذا كان الغرب يفتخر بدعوى الوصول إلى اكتشاف منهج البحث العلمى ، فليس العرب والمسلمون بأقل منهم فخراً فى وصول علماءهم إلى مبادىء وأخلاقيات البحث العلمى منذ أكثر من ألف عام ، والذى يشكل الأسس الفلسفية التى يقوم عليها هذا المنهج ، ويصبح دونها منهج البحث العلمى خاليا من كل معنى ودلالة ، كالجسد بلاروح ، فلا قيام لمنهج البحث العلمى دون ثوابت ومبادىء من الأخلاقيات الرفيعة التى تحقق له الموضوعية وتثبت له الحياد التام ، فتجعل منه صورة صريحة من صور الحق ، الذى يجب الاعتراف به فوق وجهات النظر .

ويتناول البحث بإيجاز نشأة البيرونى والتعريف بأساتذته ومن أخذ عنهم من العلماء ، ثم يعرض لتصنيفه للعلوم وتوضيحه لمبادىء ومناهج البحث وكيفية اكتساب العلم ونشأته .

كما يلقى الباحث الضوء على اهتمام البيرونى بالمصطلح العلمى ، وإجادته لكثير من لغات العالم خاصة لتلك العلوم التى كان يكتب ويؤلف فيها ، ولتلك الشعوب التى كان يؤرخ لفكرها ومعتقداتها ، ثم يبيّن الباحث أهمية اللغة العربية وكيف برز

دورها عند هذا العالم الفذ على الرغم من أن لغته الوطنية لم تكن العربية ، حيث سجل كل كتاباته باللغة العربية ، مؤمنا أنها اللغة الصالحة لتدوين مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية ، بالرغم من أنه كان يجيد الفارسية واليونانية والسنسكريتية إجادة تامة ، وقد ترجم البيرونى كثيرا من المؤلفات من هذه اللغات المختلفة إلى العربية .

ثم يثبت الباحث اكتشاف البيرونى لأخلاقيات البحث العلمى ، واتصافه بمعظم هذه الأخلاقيات ، التى ينبغى أن يتحلى بها العلماء العاملين بمثل هذه المناهج ، حيث تلخصها صفة الموضوعية والتى يراد بها معرفة الأشياء كما هى فى الواقع لا كما نشتهى ونتمنى أن تكون .

ويخلص الباحث إلى أن البحث العلمى يقتضى أن يتجرد العالم من أهوائه وميوله ورغباته ، حتى يصبح موضوع البحث واحدا فى نظر جميع مشاهديه ، فلا تدخل الخبرة الذاتية فى نطاق البحث العلمى ــ وهو ماتصف به البيرونى جميعا ــ فضلا عن صفات أخرى لاغنى للباحث عنها ، كالروح النقدية والصدق والصبر والمثابرة وتحمل المشاق فى سبيل البحث ، بالإضافة إلى إنكار الذات والتواضع والتفانى فى سبيل كشف الحقائق العلمية .





الفهرس العام للمجلد الثالث عشر من المسلم المعاصر

الأعداد ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢

٩ - بيليوجرافيا الفكر الإسلامي / محيي الدين عطية . ـ ع ٥٠ (١٤٠٨/٤ هـ) ص ص ١٨١ ـ ٢٠٨ [بيليوجرافيا] .

١٠ - بيليوجرافيا الفكر الاسلامي / محي الدين عطية . ـ ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ٣٥٥ - ٣٨٠ [بيليوجرافيا] .

١١ - التجديد السياسي والخبرة الاسلامية / سيف الدين عبد الفتاح . ـ ع ٥٠ (١٤٠٨/٤ هـ) ص ص ١٦٣ - ١٧٠ [رسائل] .

١٢ - تجربة الجمعية الشرعية بالقاهرة / محمد أحمد بدوى . ـ ع ٤٩ (١٤٠٨/١ هـ) ص ص ١٣١ - ١٤٢ [أبحاث] .

١٣ - تذبذب اسعار النقود الورقية جزء ١ / على محي الدين القرة داغي . ـ ع ٥٠ (١٤٠٨/٤ هـ) ص ص ١٠٩ - ١٤٦ [أبحاث]

١٤ - تذبذب أسعار النقود الورقية جزء ٢ / على محي الدين القرة داغي . ـ ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ١٠٧ - ١٤٠ [أبحاث] .

١٥ - ترجمات معاني القرآن باللغات الأفريقية / حسن المعايرجي . ـ ع ٥٠ (٤ / ١٤٠٨ هـ) ص ص ٣٩ - ٧٦ [أبحاث] .

١٦ - تعريفات الصحة النفسية / كمال إبراهيم مرسى . ـ ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ١٥٣ - ١٨٦ [أبحاث] .

١٧ - التعريف بالتراث / ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ٣٢٩ - ٣٥٤ [التعريف بالتراث] .

١٨ - تعقيب على مقال « قراءة معاصرة لفروض الكفاية » / محمد أحمد بدوي . ـ ع ٥٠ (١٤٠٨/٤ هـ) ص ص ١٤٧ - ١٥٠ [حوار] .

١٩ - جابر بن جابر : رائد منهج البحث العلمي / بركات محمد مراد . ـ ع ٥٠ (١٤٠٨/٤ هـ) ص ص ٧٧ - ١٠٨ [أبحاث] .

٢٠ - حق المتهم في الاستعانة بمحام / عوض محمد عوض . ـ ع ٤٩ (١٤٠٨/١ هـ) ص ص ٦٩ - ٨٨ [أبحاث] .

٢١ - حول الفن الإسلامي / عماد الدين خليل . ـ ع ٥٠ (١٤٠٨/٤ هـ) ص ص ٢١ - ٢٨ [أبحاث] .

٢٢ - دليل الأطروحات المقترحة ـ ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ٣١٧ - ٣٢٨ [دليل الأطروحات المقترحة] .

٢٣ - دليل الباحث في الإعلام الإسلامي / عبد الجبار الرفاعي . ـ ع ٤٩ (١٤٠٨/١ هـ) ص ص ١٨٣ - ١٩٤ [بيليوجرافيا] .

٢٤ - دليل الباحث في المرأة والأسرة في الاسلام جزء ١ / عبد الجبار الرفاعي . ـ ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ٣٨١ - ٣٩٨ [بيليوجرافيا] .

٢٥ - الصحوة الاسلامية ـ الحاضر والمستقبل / فهمي هويدى . ـ ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ٧ - ١٦ [كلمة التحرير] .

٢٦ - الصيرفة الاسلامية وأزمة ديون الدول النامية / فولكر نينهاوس . ـ ع ٥١/ ٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ١٤١ - ١٥٢ [أبحاث] .

٢٧ - فلسفة العلوم الطبيعية فى التراث الإسلامى / أحمد فؤاد باشا . ـ ع ٤٩ (١٤٠٨/١ هـ) ص ص ٩ - ٢٦ [أبحاث] .

٢٨ - فى الأدب الإسلامى / حلمى محمد القاعود . ـ ع ٤٩ (١٤٠٨/١ هـ) ص ص١٤٣ - ١٦٠ [نقد كتب] .

٢٩ - قراءة معاصرة لفروض الكفاية / جمال الدين عطية . ـ ع ٤٩ (١٤٠٨/١ هـ) ص ص٥ - ٨ [كلمة التحرير] .

٣٠ - القيم الاجتماعية الإسلامية وفعالية السلوك الاداري /حسن صادق حسن عبد الله . ـ ع ٤٩ (١٤٠٨/١ هـ) ص ص ٢٧ - ٦٨ [أبحاث] .

٣١ - مستخلصات أبحاث السنة الثالثة عشر للمجلة / ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ٣٩٩ - ٤٣٦ [مستخلصات] .

٣٢ - مصادر المعرفة وموقف الاسلام منها / عبد الرحمن الزبيدى . ـ ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ٣٠٥ - ٣٠٨ [رسائل] .

٣٣ - من الرّده إلى الإيمان إلى وعى التناقض / أحميده النيفر . ـ ع ٥٠ (١٤٠٨/٤ هـ) ص ص ٢٩ - ٣٨ [أبحاث] .

٣٤ - موجب الحسبة فى الفقه الشرعى /عوض محمد عوض . ـ ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ١٧ - ٦٨ [أبحاث] .

٣٥ - ندوة المدارس الإسلامية الخاصة / ع ٥٠ (١٤٠٨/٤ هـ) ص ص ١٧٧ - ١٨٠ [مؤتمرات] .

٣٦ - النظام الأخلاقى فى السياسة المالية / حسين آتاى . ـ ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ٦٩ - ١٠٦ [أبحاث] .

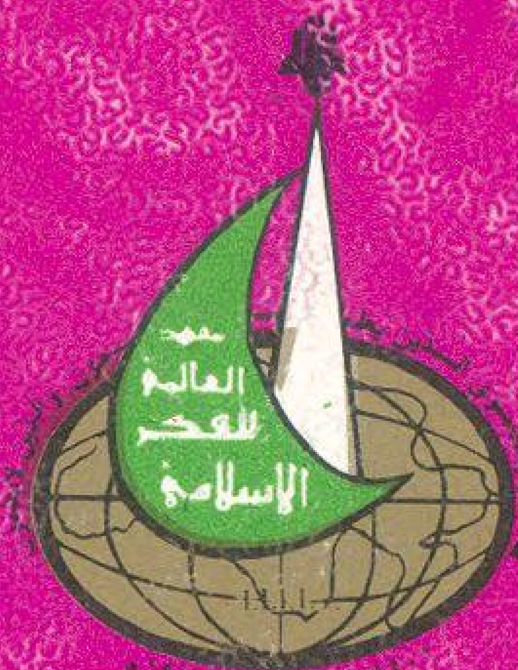
٣٧ - نظرية التطور عند مفكرى الاسلام /كارم السيد غنيم . ـ ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ٢٧٩ - ٢٩٨ [نقد كتب] .

٣٨ - نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة الغربية / راجح عبد الحميد كردى . ـ ع ٥١/٥٢ (١٤٠٨/٧ هـ) ص ص ٢٩٩ - ٣٠٤ [رسائل] .

٣٩ - وثيقة حقوق الإنسان فى الاسلام / منظمة المؤتمر الإسلامى . ـ ع ٥٠ (١٤٠٨/٤ هـ) ص ص ١٧١ - ١٧٦ [وثائق] .

ثانيا : فهـــرس الكتّاب

al-Muslim al-mu'asir



THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 13 No. 51 and 52

Rajab, Sha'bàn, Ramadàn 1408 AM
March, April, May 1988

Shawwàl, Dhul qa'dah, Dhul hajja 1408 AH
June, July, August 1988

In these two issues